

تأليف: أحمد واعظي
ترجمة: حيدر حب الله

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



المجتمع الديني والمدني

سلسلة المعارف الفكرية

اشراف المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية

المجتمع الديني والمدني

تأليف

أحمد واعظي

ترجمة

حيدر حب الله



الطّبعة الأولى
١٤٢١هـ - ٢٠٠١م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com



في خضم الحراك الثقافي الذي تشهده الجمهورية الإسلامية اليوم يأتي هذا الكتاب كمساهمة جادة في تحديد وجهة المعالجة لموضوع العلاقة بين الإجتماع الديني والإجتماع المدني.

ويكتسب هذا الموضوع حساسيته الخاصة بعد خروج مقولة المجتمع المدني من الإطار النظري إلى ساحة الجدل السياسي الذي تعتبر المشاركة فيه، مشاركةً في رسم ملامح المجتمع الإيراني في المستقبل المنظور. وبعيداً عن الساحة الإيرانية يبقى للموضوع اهميته الخاصة عندما نلاحظ ان الحركات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي قد شرعت في صياغة اجاباتها على اسئلة العصر الكبرى والتي منها وعلى رأسها ماهية الصورة التي تريدها لمجتمعاتنا العربية والإسلامية...

ـ هذه الصورة التي يساهم الغزو الثقافي في رسمها بسكين الهيمنة

ويساهم المتغربون في تعميق تشوهها تحت عنوان التنمية والتجميل.

- إن مستقبل المجتمعات في العالمين العربي والإسلامي مرهونة لمقدار المساهمة الجادة في تحريرها وتنميتها بروح الأصالة والإنفتاح هذه الروح القادرة على التفاعل مع الآخر بعيداً عن الإنبهار أو الدونية ويشكل هذا الكتاب نموذجاً جيداً للمنهج الإنتقائي الأصيل الذي يفصل بين الزبد وبين ما ينفع الناس، وإن كنّا نرى على اخلاص الجهد المبذول فيه أن هناك أموراً كان من الممكن تداركها لتكون حصيلة البحث اكثر غنى وتوازناً وسنورد فيما يلي ما تيسر لنا من ملاحظات.

أولاً: لم يكن الكاتب بحاجة للتطويل فيما يتعلق بالسير التاريخي لمصطلح المجتمع المدني وإن كانت الإطلالة التاريخية ضرورية لبيان الجذور فالخلاف يدور اليوم حول المعنى الأخير للمجتمع المدني دون المعاني التي تم تداولها من قبل...

ثانياً: في مقابل السرد الطويل النفس للجذور التاريخية للمصطلح نجد الكاتب يطل على النظرية الإسلامية وخاصةً الولاية المطلقة للفقيه على عجل مع ما تطرحه هذه النظرية من مقولات تتعارض مع أسس تم بيانها للمجتمع المدني.

ثالثاً: ان منطقة اللقاء بين الاجتماع الديني حسب الفهم

الإسلامي المتقدم والاجتماع المدني بدت ضبابية معتمة امام التعارضات الكبرى على الزغم من انها مدار البحث وعنوان المقارنة وهي المنطقة التي يعمل المثقفون الإسلاميون في دعاة المجتمع المدني على اظهارها وإبرازها لتخفيف حساسية الجماعات الدينية من شعار المجتمع المدني.

فالسؤال يبقى في الحقيقة مطروحاً بعد الكتاب وهو هل يتمكن «مجتمع الولاية» من تربية مجتمعه المدني الخاص به؟ أو هو يفضل الإبتعاد مطلقاً عن الشعار والمضمون نتيجة التعارضات الأساسية...

وإلى أي مدى يمكن التوفيق بين مصطلحات مثل ثقافة الإختلاف وسلطة القانون والحريات العامة والديمقراطية وبين آليات الحكم المعمول بها فعلاً والآن في الجمهورية الإسلامية؟

هل تقوم الولاية بحراسة القيم فيما تقوم الديمقراطية بإنتاج التنمية؟

هل نحن امام تجربة جديدة ام امام طرحين يلغي احدهما الآخر؟

المهم أن الكتاب افلح في اثارة الموضوع وكان مشبعاً من جهة بيان الأسس التي يقوم عليها المجتمع المدني ولكنه اكتفى بالعرض

السريع عندما وصل إلى أشد النقاط حرارةً وحساسية.

ومع هذا فإن فائدته تبقى جليلة ومهمة فيما اثاره من افكار فجزى الله مؤلفه خيراً

والحمدلله رب العالمين

المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية

مقدّمة الترجمة

١ ـ قليلةٌ هي المجتمعات في عالمنا الإسلامي ـ على الأقل ـ التي تشهد حرارة ووتيرةً عاليةً في وضعها الثقافي كالمشهد الثقافي ـ بتبعه السياسي ـ الفعلي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وخصوصاً فيما يتعلّق بالدين بكلّ فروعه ودراساته، والذي بدأ منذ انطلاقة الثورة الإسلامية في الستّينات وبلغ ذروته في العقد الميلاديّ الأخير.

غير أنّ المؤسف هو أنّنا ـ كعالَم عربيٍّ ـ لم يتوفّر لنا الإطّلاع الكافي نسبيّاً على المجريات والنتاجاَت الثقافية والفكريّة في إيران، بل اقتصرت معرفتنا على جانبٍ أو أقلّ ممّا هو حاصلٌ فعلاً.

إنّ نقل صورةٍ متكاملةٍ ـ ولو من خلال نماذج حاكية ـ حتّى لما رسى أخيراً في القعر وغاب عن السطح يمكنه أن يوفّر للباحثين والدارسين والمحللين المادّة المباشرة أو شبه المباشرة، ممّا يفسح المجال للباحث العربي للإستفادة من التجربة الإيرانية الإسلامية الحيّة، لا أقلّ من خلال أخذها كمادّةٍ للقراءةِ، وهي بحقٍّ مادّةٌ هامّةٌ جدّاً اكتسبت أهميّتها هذه من كونها مختبراً للفكرالإسلامي الحاضر ـ خصوصاً الشيعيّ ـ بكلّ ما للكلمة من معنى.

* * *

٢ ـ أمّا هذا الكتاب الذي بين يدي القارىء الكريم فهو واحدٌ من الدراسات التي تمخّضت عن البحث في موضوع الدين والمجتمع المدني، وقد بدء رحلته عام ١٩٩٧م كمقالةٍ في العدد «١٢» من مجلّة «نقد ونظر»، تلى ذلك توسيع المؤلّف للمادّة فكان على ما هو عليه الآن.

أما المؤلّف فهو الشيخ أحمد واعظي معاون رئيس الحوزة العلميّة في الشؤون التحقيقية والأستاذ فيها في مدينة قم المقدّسة، وأحد أعضاء تحرير مجلّة الحكومة الإسلاميّة الصادرة عن مجلس الخبراء في إيران. وهو المعروف باهتماماته في الدراسات الفكرية ـ السياسية، وفي علم الكلام الجديد والهرمنيوطيقيا، وله عدّة مؤلفات فهذه الميادين الفكرية من أبرزها «الحكومة الدينيّة» و«تحوّل الفهم الديني» الذي كتبه كنقدٍ لنظريّة تكامل المعرفة الدينية التي طرحها الدكتور عبدالكريم سروش، و«الإنسان في الإسلام» الذي اعتُمد في بعض الجامعات كمتنٍ دراسيٍّ للمراحل العليا في العلوم الإجتماعيّة، ويقوم حاليّاً بكتابة كتابٍ كبيرٍ حول الهرمنيوطيقيا، هذا فضلاً عن العديد من المقالات والحوارات التي نشرت له في مجلاّتٍ مختلفة مثل «نقد ونظر» و«بيام حوزه» و«كتاب نقد» و«معرفت» و«حكومت اسلامي» وغيرها حول مختلف قضايا الساعة الفكريّة، ومشاركاته الكثيرة في العديد من المؤتمرات والمنتديات والملتقيات الفكريّة والثقافية.

* * *

وفي الختام إلى التي وقفت إلى جنبي وأعانتني على إنجاز هذا العمل بصبرها وهيأت لي كافّة الظروف المساعدة والممكنة، إلى زوجتي التي منحتني من نفسها روحاً ردّت إليّ بها روحي، أقدّم هذا الجهد المتواضع عربون وفاءٍ وأملاً في القيام ببعض حقّها عندي إنشاء الله تعالى.

حيدر محمّد كامل حب الله
قم المقدّسة
٤/ جمادي الثاني/ ١٤٢١ هـ ق
٣/ أيلول/ ٢٠٠٠ م



مقدّمة المؤلّف

بالرغم من أنّ ورود مصطلح المجتمع المدني في المباحث السياسيّة قد مضىٰ عليه زمنٌ طويلٌ، إلاّ أنّه ولأسباب معيّنة حدثت في نهايات القرن العشرين أخذ رونقاً ورواجاً خاصّين في الكتابات السياسيّة ـ الإجتماعية.

إنّ ظهور الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة في القرن العشرين، وما امتازت به هذه الحكومات من خصلة الإستبداد واحتكاريّة السلطة (التوتاليتاريّة) دفعت أصحاب الأفكار الإصلاحيّة (المصلحين) إلى تحليل وإعادة النظر مجدّداً في العلاقة بين السلطة السياسية للدولة وبين المؤسّسات الشعبية والفئات الإجتماعية. هانا آرنت توصّل في تحقيقاته حول الأنظمة الإستبداديّة إلى أنّ التوتاليتاريّة هي تحصيل تحكيم للقدرة الذاتيّة مقابل إعدام الروابط الخاصّة الموجودة داخل المجتمع المدني. إنّ الحكومة التوتاليتاريّة بإزالتها وإسقاطها الجدار بين المجتمع المدني والدولة تفرض زوال الفضائين الخاص والعام.

«كلود لوفور» يعرّف الستالينيّة إيضاً بأنّها تمثّل التسلّط الكامل لمؤسّسة الدولة على المجتمع المدني. ويعتبر لوفور في كتابه «الرجل الإضافي» أن نفي المجتمع المدني وتحقّق جوهر التوتاليتارية هما أمرٌ واحدٌ.

ووفقاً لذلك فقد صار نقد وتقييم ديمقراطيّة الأنظمة التوتاليتارية موجباً لاستفادة المجتمع المدني من القيم الفلسفيّة الجديدة المتشكّلة في إطار الفكر السياسي الأوروبي، وبالتالي موضعَ ومادّةَ تحليل المفكّرين السياسيين[1].

إنّ التوجّه الخاص بالمعارضين السياسيّين في أوروبا الشرقية والمركزيّة في الربع الأخير من القرن العشرين قد أضاف عاملاً جديداً في رواج الأبحاث المرتبطة بالمجتمع المدني. لقد طرحوا مبدأ المجتمع المدني كشعارِ حربٍ ومواجهةٍ ضدّ الحكومات المستبدّة وضدّ يساريّة أوروبا الشرقيّة والمركزيّة.

يكتب ميشال فالزي في هذا المجال قائلاً: «إنّنا في الغرب نعيش في أحضان المجتمع المدني منذ زمن طويل دون أن نعرفه. نحن نعرف هذا المصطلح منذ زمن المفكّرين الأسكتلانديّين لعصر المتنوّرين أو منذ زمن هيغل، لكن من دون أن يكون لدينا توجّهٌ جديدٌ وخاصٌ ومتمركزٌ، بيد أنّ المعارضين السياسيين في أروبا الشرقيّة والمركزيّة

(١)جهانبكلوا، مدرنيته دموكراسي وروشنفكران، تهران، نشر مركز: ١٣٧٤، ص ٢٦ـ٢٥.

والذين ترشّدوا في أجواء تفسيرٍ محدودٍ جدّاً للمجتمع المدني قد توجّهوا لهذا البحث بشكلٍ ملفتٍ للنظر، وكانوا بصدد إعادة تشكيل وبناء شبكات المجتمع المدني. واليوم هناك كتّاب في المجر وتشيكسلوفاكيا وبولندا يدعوننا إلى التفكير في هذا الأمر: كيف يمكن تأمين الحماية لهذا الشكل الإجتماعي وتحكيم وتقوية أركانه؟[١]

إن الإهتمام الموجود بين هؤلاء المفكّرين بموضوع المجتمع المدني قد بلغ لدى بعضهم حدّاً دفعه إلى اعتباره بمثابة البديل عن الدولة، والكيان المكتفي ذاتياً. وكنموذجٍ يمكن ذكر الكاتب المجري جورج كونراد حيث دعى في كتابه Anti poiitics المعارضين السياسيين إلى أنّه وبدلاً من صرف جهودهم في البحث في مقولة السلطة والسياسة والسعي لتغيير الدولة أن يصرفوها في تشكيل المجتمع المدني. في هذه الرؤية يطرح المجتمع المدني كخيارٍ وبديلٍ عن الدولة[٢].

ووفقاً لما تقدّم يلاحظ أن فكرة المجتمع المدني قد طرحت كنمطٍ للمواجهة ضد بعض الحكومات والسلطات. وبعبارةٍ أخرى فقد تحوّل مفهوم المجتمع المدني إلى إطارٍ هندسيٍّ لتشكّل الأفكار المناهضة للدولة والفارّة من نزعات التعصّب.

---

(١) Walzer Michael, The civil society Argument, published in Theorizing citizenchep ed by Ronald Beiner, stste university of Now York press 1995,PP. 153-154.

(٢) Ibid,p. 167.

إنّ حرارة وجاذبيّة هذا البحث في إيران اليوم - بالإضافة إلى عنصر التأثّر بجوّ الأبحاث السياسيّة في العالم - لها عاملٌ خاصٌّ، وهذا العامل الخاصّ هو تأكيد رئيس الجمهوريّة المحترم السيد محمد خاتمي أثناء حملاته الإنتتخابيّة - وبعد ذلك إيضاً - على لزوم تقوية وتوسعة المجتمع المدني في إيران. وقد أوجب هذا التوجّه - وفي مدّةٍ قصيرةٍ - اختصاص مقدارِ ملفتٍ من الكتابات والمقالاتِ بهذا الموضوع[1].

إنّ دوافع الكاتب من وراء الإشتغال بهذا البحث هي:

أوّلاً: الملاحَظ في تصريحات وتلميحات الأشخاص الذين اشتغلوا في بلدنا بالدفاع أو بمحاربة هذا المبدأ أنّه ليس لديهم فهمٌ واحدٌ ومشتركٌ للمجتمع المدني. فأحياناً

(١) مع أن موضوعة المجتمع المدني قد جرى طرحها في الجمهورية الإسلامية الإيرانية قبل انتخابات ال ١٩٩٧ إلا أن خطاب الرئيس محمّد خاتمي في افتتاح مؤتمر القمّة الإسلامي الثامن والذي عقد في طهران في ٩/ ١٢/ ١٩٩٧م فجر الجدل على نطاقٍ واسعٍ حول هذا الموضوع في إيران، فعقدت في مدّةٍ قصيرةٍ ثلاثة مؤتمرات حوله في مدنِ طهران، أصفهان وشيراز، كما صدرت المئات من المؤلّفات والمقالات والحوارات - وما تزال - في فترةٍ وجيزةٍ نسبيّاً، واتخذت غالبيّة المجلات والدوريات هذا الموضوع محوراً لجملةٍ من أعدادها. وبقطع النظر عن الموقف إزاء هذه المقولة أو تأثيراتها الميدانيّة إيجاباً أو سلباً فإنّ طرح هذا المشروع من قبل الرئيس خاتمي قدّم مادّةً ضخمةً من الدراسات والأبحاث التي تحتاجها المكتبة الإسلامية وجرّ الباحثين إلى موضوعاتٍ أكثر أهمّيةً مما كانت تتمحور حوله بعض الدراسات السابقة. المترجم.

يذكر المجتمع المدني كطريقةٍ ومنهجٍ في ممارسة السلطة والمشاركة الشعبية، وأحياناً أخرى يتم إشراب الموضوع بفكرٍ سياسيٍّ خاصٍّ (الليبرالية)، ويكتسي الدفاع عن المجتمع المدني طابع الدفاع عن ديمقراطية الليبراليين الموجودة في الغرب، والبعض أيضاً يَترقّب منه فقط أن يقوم بدور الحدّ من الإستبداد والإحتكار، فيما يسعى البعض الآخر لجعل كافّة المبادىء والقيم السياسيّة والإجتماعية التي يؤمن بها في خدمة إقامة وتقوية وكينونة المجتمع المدني.

هذا التلوّن في الفهم والإستنتاج يقوم - وبشكلٍ طبيعيٍّ - بتلويث وإحداث الإختلاط في الأرضية التي ستتم المحاكمة عليها. ومن هنا يصبح من الضروري توضيح أبعاد البحث والتفكيك الجليّ بين الرؤى والأنحاء المتعدّدة للفهم في باب المجتمع المدني. هذا البحث - وعلى تقدير حصول التوفيق فيه - يؤمّن أرضيّةً مناسبةً للحكم في ضرورة، إمكان، كيفيّة وموانع تكوّن المجتمع المدني في إيران.

ثانياً: إنه لم يتم في الكثير من الكتابات المعاصرة في هذا المجال التوجّه وإمعان النظر - بالشكل المفترض - في النسبة بين المجتمع المدني ومقولة الدين والشريعة الإسلاميّة. إنّ التديّن والحساسيّة الدينية من جهة،

والنظرة الواقعيّة والأخذ بعين التعاليم الدينيّة. وما تسعى إليه هذه الرسالة هو طرح مثل هذا الميزان والمعيار.

ثالثاً: إنّ المنهجيّة الإسلامية من المحقّقين وعلماء الدين - في إطار المواجهة مع أيّ ظاهرةٍ جديدةٍ - موازنة أبعادها بحزمٍ وبُعد نظرٍ وتمعنٍ وتثبيت النكات المناسبة الإيجابية والبارزة والإبتعاد عن الجوانب السلبيّة فيها، وذلك بدلاً من الأحكام المتسرّعة. والمجتمع المدني الذي يصنّف كظاهرةٍ مرتبطةٍ بعصر الحداثة يفتقد الجذر التاريخيّ له في صدر الإسلام، ومن هنا يمكن أن يكون قابلاً للبحث كمسألةٍ مستحدثةٍ. وبناء الكاتب في هذا التحقيق هو التدليل على أن فكرة المجتمع المدني بأيّ معدّل تتناسب وتأتلف مع تعاليمنا الدينيّة؟

وعلى هذا الأساس فقد تمّ في الفصل الأوّل التعرّض للقراءات والأفهام الموجودة فعلاً حول المجتمع المدني. كما تمّ في الفصل الثاني التركيز الخاص على التفسير الثامن للمجتمع المدني - والذي يمثّل في الحقيقة الفهم الشائع له في الفكر السياسي المعاصر - وجرى بحث مباني هذا التفسير وخصائصه، أمّا الفصل الثالث فقد تمّ تسليط النظر فيه على أسس ومباني المجتمع الديني، وفيه - وضمن إثبات عدم الإنسجام بين مباني أصول المجتمع الديني والمجتمع المدني بمعناه المعاصر - جرت الإشارة إلى بعض

المساعي الهادفة إلى إيقاع الصلح بينهما.

وقد اختص الفصل الرابع والأخير من الكتاب بالبحث حول النسبة بين المجتمع المدني والدين من خلال ملاحظة توصياتهما وأهدافهما. ويحاول هذا الفصل أن يبلور في داخله هذا الموضوع الهامّ وهو أنه أيّ واحدةٍ من إرشادات وأهداف المجتمع المدني المعاصر تتلاءم مع التعاليم الدينية حتى يجري أخذها بعين الإعتبار في صياغة وتصميم النظام السياسي الإسلامي؟ وإلى حدٍّ وميزانٍ يكون هذا التلاؤم؟ وكذلك ستعالَج في هذا الفصل النسبة بين الحكومة الولائية والولاية المطلقة للفقيه وبين بعض الهموم والتوجيهات المنبثقة عن المجتمع المدني.

وهنا أغتنم الفرصة وأقدّم مراتب امتناني وشكري للمسؤولين المحترمين في مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي الناشرين لهذا الأثر، وكذلك أقدّر أثمّن جهود المحقّق الفاضل جناب السيد رضا بابائي الذي بذل قصارى جهده ودقّته في سبيل ترتيب وتزيين الكتاب بزينة التصحيح.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

٧/ ٧/ ١٣٧٧ (١٩٩٨م)



الفصل الأوّل

معنى المجتمع المدني
نظرةٌ تاريخة

هناك سببان يؤدّيان إلى عدم أخذ بعض المصطلحات والمفردات السياسيّة بشكلٍ شفّافٍ في مجال الحكم عليها.

الأول: ترافع نوعٍ من الحكم القبلي القيمي مع هذا المصطلح. إن شعب أيّ منطقةٍ يُبرز ولأي سببٍ اجتماعي أو تاريخي ذهنيةً خاصّةً إزاء هذا المصطلح أو المفردة، ممّا يوجب أن يتأثّر المصطلح بإثقالٍ قيميّ إيجابيّ أو سلبيّ، وبالتالي فلن تسلم المحاكمة من قبليّات، وسيؤدّي ذلك إلى ملىء الإبهام والضبابيّة أجواء التحقيق العلمي في هذا الموضوع.

إنّ مفردات من قبيل الليبرالي، الثوري، الحريّة والديمقراطية ما هي إلاّ نماذج واضحة من هذا الواقع، فمثلاً كلمة الليبرالي تحمل عادةً في بلدان العالم الثالث مضموناً قيمياً سلبياً، إذ يتداعى منها مضامين من قبيل

العمالة للأجنبي، اللامبالاة بالتقاليد والقيم الرائجة في المجتمع وعدم التعاطف مع الشرائح المستضعفة والمحرومة. إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك في البلدان الغربيّة والمتقدّمة.

الثاني : كون بعض هذه المفردات ذا سابقة تاريخيّة، وقد خضع لتفاسير وصياغات متنوّعة ومتفاوتة في مختلف المقاطع التاريخيّة. وهذا التنوّع التفسيري يفضي - وبشكلٍ طبيعيّ - إلى عدم الوضوح المفهومي الأمر الذي يؤدّي دائماً إلى التواجه مع مشكلاتٍ في مرحلة المحاكمة.

وكما سيتّضح بالتفصيل في هذا الفصل فإنّ مصطلح المجتمع المدني يعدّ مصطلحاً تاريخياً بمعنى أنّه يحمل معه من الماضي تفاسير متعدّدة. وبناءً على ذلك وقبل أيّ حكم يتعلّق بالمجتمع المدني من قبيل توافقه مع التعاليم الدينية، جدواه وفائدته بالنسبة إلى المجتمع الإيراني الحالي، ظاهرة ومسيرة تشكّله، موانع ومجالات (فرص) تحقّقه في إيران اليوم، لابدّ وبشكلٍ دقيقٍ ومسبقٍ من تحديد أنّ أيّ تفسيرٍ للمجتمع المدني هو محلّ البحث.

إنّ مقولة المجتمع المدني بالإضافة إلى الإبهام المفهوميّ الموجود فيها على مستوى الجوّ الحاصل في بلدنا، قد تضرّرت أيضاً بسبب الغموض المترتّب على الحكم بخلفيّةٍ قيميّةٍ قبليّةٍ. فمنذ

الوقت الذي طُرحت في الأوساط فيه مسألة المجتمع المدني في بلدنا فإنّه يُنظر إليها عادةً في ميدان الفكر والمطبوعات بنظرةٍ إيجابيّةٍ جدّاً وعلى أنّها بمثابة الأمل المنشود والحلاّل لكثيرٍ من المشكلات السياسيّة والإجتماعية والإقتصاديّة، في حين يمكن أن يحمل المجتمع المدني معه أشكالاً غير منشودةٍ أيضاً. إن القضية ليست بحيث أنّ نموّ المجتمع المدني في أيّ بلدٍ وبأيّ شكلٍ سوف يؤمّن التنمية والتقدّم. بل لابدّ من ملاحظة أنّنا نواجه أيّ مجتمعٍ؟ وأي نسيج إجتماعي وتقليدي، ومع أي معنويّاتٍ إنسانيّةٍ وشروطٍ مناطقيّةَ وسياسيّةٍ نتواجه؟ وبعد ذلك نستطيع الحكم في أنّه هل هذا النمط الخاص من المجتمع المدني يمكنه أن يقدّم جواباً للمشكلات، أو أن يكون دليلاً لهذا المجتمع نحو التنميّة الشاملة أو لا؟

ولأجل تجنّب هذين المحذورين من الضروري أن نذكرالمسار التاريخي لهذا الإصطلاح أنحاء التفاسير الكائنة له، ومن ثم نحدّد وبشكلٍ دقيقٍ معنى شعار لزوم تشكيل المجمتع المدني. ومن هنا سوف ننتخب من بين التصوّرات المختلفة بعضاً منها وبشكلٍ معينٍ ونركّز النقاشات والمحاورات ـ وحتّى النهاية ـ حول هذه التفاسير المحدّدة والمنتقاة. وسوف يتحمّل الفصل الحالي مسؤوليّة تأمين الهدف الأول أي التعرض التفصيلي للنظرات والآراء في باب المجتمع المدني.

١ ـ المجتمع المدني قبل عصر الحداثة

يضع أرسطو في البند الأول من كتابه السياسة مفردة «الاجتماع السياسي» كمرادف للدولة. إنّه يستعمل المفردة اليونانية، «المجتمع (Koinonia politike) في معنى (political) أو الإجتماع السياسي» والذي أرجعه أكثر المترجمين الإنكليزيين للكتاب المذكور إلى political community أو Societ association[١]. في القرن السادس عشر الميلادي ولأول مرّةٍ تمّ استعمال اصطلاح المجتمع المدني كبديل (civile) فرنسي عن تلك المفردة اليونانية في إطار ترجمةٍ فرنسيةٍ لكتاب السياسة لأرسطو.

ممّا يلفت النظر المعادلُ اللاتينيّ للمجتمع المدني (societas civilis)في الأدبيات السياسيّة لروما القديمة. إنّ الكثير من البأحثين السياسيين في ذلك العصر من أمثال سيسرون قد استخدمواهذه العبارة اللاتينية كتوصيف للدولة ـ المدنية بمعنى المنتظمةِ في إطارٍ من القوانين. وعندما يكتب سيسرون آنذاك في كتابه الجمهورية «القانون هو رباط المجتمع المدني» فإنّه يقصد من المجتمع المدني الجماعة البشريّة المنتظمة على أساس قالبٍ سياسي وحقوقي.

---

(١) للحصول على نماذج يمكن الرجوع إى المصدرين التاليين:

Saunders Trevor.j.Aristotle Politics, Clarindon Press Oxford 1995, P.1.

The complete works of aristotle ed by Jonathan Barnes, Princeton university Press 1984 volumtwo, P. 1986.

يكتب بوسويه فيسنة ١٦٧٧م في كتابٍ تحت عنوان السياسة برواية الكتاب المقدّس فيقول: «إنّ المجتمع المدني هو مجتمعٌ مركّبٌ من البشر الذين يعيشون تحت لواء قانونٍ وحكومةٍ»[١].

وكما يلاحظ فإنّ المجتمع المدني في هذه القراءات وقع مرادفاً لذاك الإجتماع الإنساني المتمتّع بالدولة وحاكميّة القانون. ويؤكّد أرسطو في كتاباته السياسيّة على أنّ مثل هذا الإجتماع البشري إذا ما قيس ببقيّة الإجتماعات البشريّة (العائلة والقرية) فإنّه سيكون أفضل منها وأكثر رشداً. إنّ الإنسان إجتماعيٌّ بطبيعته وله تعلّق بالدولة ـ المدنية (Polis)، وانفصاله عنها وعدمُ مشاركته السياسيّة في الأمور الإجتماعية يدلّلان على نقصان فيه.

الخاصيّة الأساسيّة لتلقّي عصر ما مقولة الحداثة للمجتمع المدني هي أنّه لم يتم ولا بأيّ وجهٍ من الوجوه وضعَه في مقابل الدولة، بل إنّ قوامه هو بوجود الدولة وهي جزءٌ لا يتجزّء منه، إلاّ أنّنا سوف نرى في المباحث القادمة أنّ المجتمع المدني بدأ يأخذ لنفسه في عصر الحداثة ـ وبسورةٍ تدريجيّةٍ ـ إطاراً منفصلاً ومستقلاً عن الدولة.

٢ ـ المجتمع المدني والتمدّن

يُعدّ توماس هوبز (١٦٧٩ ـ ١٥٨٨) وجون لوك (١٧٠٤ ـ ١٦٣٢) المفكرَين السياسيين في عصر الحداثة الذين منحا موضوع

---

(١) مدرنيته، دموكراسي وروشنفكران، ص ١٥.

المجتمع المدني ومبانية ومناشئه اهتماماً وتوجّهاً خاصّين.

توماس هوبز إنكليزيٌ آمن بأفكار مكيافلي فيما يتعلّق بفطرة وطبيعة الإنسان وجعلها أساس فلسفته السياسيّة. إنّه كمكيافلي فسّر الإنسان بأنّه حيوانٌ شهوانيٌ، ومن هنا كان معتقداً بأنّ الإنسان في الوضع الطبيعي (naturai stste) والذي يحيا فيه بدون حاكمية دولةٍ أو أيّ قانونٍ مبتنٍ على تعاقدٍ ما[١]، يهدّد التنازعُ والقتلُ والغاراتُ حياتَه بشدّةٍ. والأخلاقُ لا يمكنها أن تنجي الإنسان من هذا الهرج والمرج الناشيء عن هذا الوضع الطبيعي، وذلك لأنّها - في اعتقاد هوبز - ظاهرةٌ مصنوعةٌ ومصطنعةٌ (artificial) وهي يظهر في وضع مقابلٍ للوضع الطبيعي (= المجتمع المدني) بواسطة التعاقدات والإعتبارات الإجتماعية. ووفقاً لذلك فإنّ الوسيلة الوحيدة لوضع نهايةٍ للهرج والمرج الطبيعيّين والخراب والفساد الناشئين منهما هو إقدام آحاد المجتمع على تشكيل المجتمع المدني والخروج من الوضع الطبيعي. ويصرّ

---

(١) إنّ التأكيد على عدم وجود قوانين تعاقديّة في الوضع الطبيعي، هو من جهة أن هوبز يؤكد على هذه النكتة وهي أن الوضع الطبيعي ليس بدون القانون، إلا أن القانون الناشيء من المدنيّة والتعاقد بين البشر لا وجود له فيه. حريّة أيّ فردٍ هي على أساس إعماله لقدرته وأيضاً مساواة كلّ البشر وعدم وجود مزيّةٍ خاصةٍ لفردٍ من الأفراد هي نماذج من قوانين الوضع الطبيعي. وخصيصة هذه القوانين هي أنّها مستندةٌ للعقل الإنساني، وليس للتوافق والتعاقدات الموجودة بين البشر.

Hobbes, Thomas, Leviathan, J.M. Dent & Sons LTD, p.66.

هوبز على أن الباعث الأساسيّ للبشر على تشكيل المجتمع المدني والخروج من الوضع الطبيعي وإيقاعهم الصلح فيما بينهم هو الخوف من الموت والفناء، لا أنّ الإنسان قد زُرعت فيه الرغبة في الصلح[1].

لقد استفاد هوبز من التعاقد الإجتماعي (social contract) لبناءِ نظامه السياسي، وفي اعتقاده فإن مدنيّة البشر وسيرهم نحوِ الوضع المدني ناشئان عن التوافق والتعاقد الإجتماعي للأفراد. وعلى أساس هذا التعاقد تظهر الدولة المقتدرة والمطلقة لتمثّل الوسيلة لتنظيم الطينة والطبيعة الجامحة لأبناء البشر، وأمّا الأفراد فإنهم ولأجل حفظ أنفسهم والتغلّب على الخوف من الموت يسلّمون بتشكيل الدولة وبالمحدوديّة وسلب الحريّات الناشئين من الوضع المدني.

إن النقطة التي انطلق منها جون لوك بإتجاه المجتمع المدني تشبهها لدى هوبز، أي أنّه جعل المجتمع والوضع المدني في قبال الوضع الطبيعي، لكن مع تفاوتٍ وهو أن الإنسان من وجهة نظر لوك فاعلٌ أخلاقيٌ حتى في الوضع الطبيعي والذي هو الوضع ما قبل السياسي وما قبل المدني. إنّ الأفراد في الوضع الطبيعي المنظور للوك مستقلّون ومتساوون وليس إلاّ للعقل وللقانون

(١) Introduction to Political Science, ed by John King Gamble, T. Irwin. M.Redenius, Printce Hall 1987, p. 65.

الطبيعي حكومةٌ وسلطةٌ عليهما أساس العقلانيّة الحاكمة في هذا الوضع لا يحق لأيّ شخصٍ أن يسبّب الأذيّة والضّر للآخر، أو أن يسلب منه الحياة والسلامة والحريّة والملكيّة. وبناءً على هذا الفهم فالوضع الطبيعي هو مجموعةٌ واسعةٌ من المفاهيم التي لها وجود في المجتمع المدني من قبيل القانون، الحقوق، الوظائف، الإلزامات والملكيّة[1].

منشأ الإحساس بعدم الإنسجام وعدم الرضا من الوضع الطبيعي والرغبة في صنع الخلاص منه هو من وجهة نظر لوك فقدان الحاكميّة والإقتدار (authority) المتايز والمشخص في مرحلة الوضع الطبيعي. لذلك أنّه من الطبيعي أن يرتفع معدّل النموّ المطّرد للإختلافات والنزاعات الحقوقية والجرائم الإجتماعية في هذا الوضع، ومعه فلابدّ لحلّ الإختلافات ومجازاة المجرمين من إيجاد مرجعيّةٍ مشخّصةٍ ورسميّةٍ، ووجود الحكومة المدنيّة هو أفضل علاجٍ لهذه المشكلة[2].

وبناءً عليه بالرغم من أن الأفراد في الوضع الطبيعي هو موجوداتٌ عاقلةٌ إلاّ أنّ حبّ الذات والأنانية يدفعانهم إلى التنازع، وذلك في الوقت الذي لا توجد سلطةٌ محدّدةٌ لرفع هذا التنازع.

ومن هنا ولأجل ملىء هذا الفراغ يتكوّن التعاقد الإجتماعي

---

(١) Locke John of Civil Government two treatises, J.M.dent & Sons LTD, P. 119.

(٢) Ibid, P. 123.

(contract cial). منه هذا التوافق والتراضي المجتمع المدني خصلةً أخلاقيةً (moral) كما ويلزمان الجميع إلزاماً أخلاقياً باحترام نظر ورأي الأكثريّة، وعلى أساس هذا الإلزام تظهر المرحلة الثانية للتعاقد الإجتماعي ويتمّ تشكيل الحكومة والدولة على أساس رأي الأكثرية.

وخلافاً لنظريّة هوبز فإنّ الحكومة والدولة المنظورة للوك ليست مطلقةً وإنّما هي دولةٌ محدودةٌ ومقيّدةٌ، بمعنى أنّه لا يمكنها أن تسلب الأفراد حقوقهم الطبيعيّة (مثل الملكيّة). وبناءً على ذلك فإن المجتمع المدني يبقى مشروعاً طالما أنّه يصون الحقوق التي شُكّل هو من أجلها ولا ينقضها(١).

لقد استعمل جون لوك مصطلح المجتمع المدني (civil society) كمرادفٍ للمجتمع السياسي (political society)، وذلك لأجل التدليل على أنّ تصوّره للمجتمع المدني لا تزال الدولةُ من مقوماته، وأنّ المجتمع المدني ليس أمراً متميّزاً ومُقتَطَعاً من المجتمع السياسي والدولة. فهو يقول في البند ٨٩ من مقالته الثانية في باب الحكومة المدنية: «ووفقاً لذلك ففي أيّ مكانٍ تتّحد فيه مجموعةٌ من الأفراد بحيث إن كلّ واحدٍ منهم يفرّض قدرته وطاقته المنبعثة من القانون الطبيعي للعموم، في هذه

---

(١) Introduction to Political Science, PP. 66-67.

الصورة وفقط في هذه الصورة يظهر مجتمع سياسيّ أو/مدني (political or civil society)»[١].

إنّ فرضيّة تولّد المجتمع المدني على أساس التعاقد الإجتماعي وبالرغم من أنّها كانت موردِ ترحيب مفكرين من أمثال جان جاك روسّو، إلاّ أنّها أدّت إيضاً إلى قيام مخالفين لها. ديفيد هيوم إنتقد نظرية جون لوك وأشار إلى أنه إذا كان هناك مجتمعٌ - في أي مكان كان - متكوّن على أساس التعاقد الإجتماعي فلابدّ حينئذٍ من المعرفة المستمرّة على طول التاريخ بهذا التعاقد، في حين أنّنا نلاحظ أنّ القضية ليست كذلك، وأنه لا يوجد أيّ مجتمع على امتداد تاريخه يرى أن لديه مقطعاً خاصّاً من تاريخ مدنيّة كزمانٍ للتعاقد الإجتماعي. ولا يرفض هيوم فقط إستمرار وثبات هذه المعرفة بل حتّى مجرّد تصوّر مثل هذا التعاقد وأنّه منشأ ظهور المجتمع يعتبره أمراً واهياً. وعلى حدّ قوله: «إذ تصوّر شخصٌ على نحو الندرة أنّ ظهور الحكومة مبتنٍ على معاهدةٍ فلابدّ من القول أنّ مثل هذا التصوّر الإحتمالي ليس صحيحاً حتماً ولا يمكن بشكلٍ كلي أن يكون المجتمع مبنيّاً على هذا الأساس»[٢].

يعتبر هيوم وبنظرةٍ متشائمةٍ أنّ منشأ ظهور أيّ حكومةٍ هو أمورٌ

---

(١) Of Civil Government, two treatises, P. 160.

(٢) Hume David, on the original contract, in social contract, essays by Locke, Home and Rousseau, London Oxford University Press, 1997, P. 236.

ثلاثةً: الغصب، الغلبة والإنتصار العسكريَ معاً، وذلك من دون أن يكون هناك أيّ تراض وتوافقٍ عمومي، بل ولا حتّى أن يستتبعه الإنقياد الإختياري للشعب[1].

آدم فرغسون هو الآخر مثل هيوم لم يقبل بكون التعاقد الإجتماعي أساساً لظهور المجتمع المدني. وفي اعتقاده عندما تكون القوانين والمؤسسات موجودةً لبعض عناصر التعاقد، فإنه لابدّ من الإلتفات إلى نكتةٍ مهمّةٍ وهي أنّ مثل هذه التوافقات والتعاقدات قد وجدت تماماً بعد تشكيل ووجود المجتمع، إذاً فلا يمكن اعتبارها البنيان والأساس لظهور المجتمع والمدنيّة[2].

المجتمع المدني، التعايش الإجتماعي

كل إنسانٍ لديه روابط إجتماعية كثيرة ومختلفة مع أبناء جنسه، وهو من هذه الجهة جزءٌ من جماعاتٍ متعدّدةٍ، وهذه الجماعات محدّدة من ناحية البنية والتأثير والوظيفة تحديداً كاملاً، وليست هناك واحدةٌ منها مكتفيةً بنفسها عن غيرها، كما أنّ نشاطاتها مكملةٌ لبعضها البعض بلحاظ المقاصد والغايات حتى لو كان هناك تضادّ بينها في الأداء. هناك عناصر كثيرة إيجابية أو سلبيّة موجودةٌ بين هذه الفئات بحيث تختلط ببعضها مشكّلةً شبكةً متداخلةً ومعقّدةً، وهذا

---

(١) Ibid, P. 216.

(٢) Ferguson, Adam, Priciple of moral and political science, New York George Olms, 1975, P. 220.

هو ما عبر عنه أوجن دوبريل ب«التعايش الإجتماعي»، فيما وضع له كتّاب آخرون إسم «المجتمع المدني» اتباعاً لهيغل.

إذا أردنا أن نعتبر المجتمع المدني من العناوين الإجتماعية ـ التاريخيّة (لا كمفهوم حقوقي) فهو ليس سوى مجموعة إجتماعية تعبّر عن الكلّ، وتتولّد من مجموعاتٍ كثيرةٍ تختلط معه بعضها البعض دون أن تصير واحدةً، وعلى حدّ تعبير علماء الإجتماع «المجتمع الشمولي» أو وحدة تعايشٍ إجتماعي.

علم الإنسان والتاريخ يدلاّنا على أقسام وأنواع المجتمع المدني من قبيل المجتمع القبلي، المجتمع المبتني على المدينة (الدولة ـ المدينة اليونانيّة القديمة)، المجتمع الملكي، مجتمع الأرباب والرعيّة والمجتمع المعتمد على الأمّة. ويتميّز مجتمعٌ مدنيٌّ ما عن بقيّة المجتمعات بمجموعةٍ خاصّةٍ ومعقّدةٍ متغيّرةٍ من البناء، السلوك، المناهج الفئويّة، النماذج الثقافيّة، الآراء، القيم وخلاصة سلسلةٍ من التشكيلات والأحاسيس المشتركة.

إن تمدّناً معيّناً يمثّل نتيجة الجهد الإجتماعي للإنسان وحصيلة التأثيرات الداخليّة والتداخلات المتعدّدة بين الشعوب والجماعات داخل مجتمعٍ مدني. أقسام التعايش الإجتماعي متنوّعة، وكلّ واحدٍ منها يعدّ محوراً من محاور التمدّن[1].

---

(١) لابير، جان وليام، قدرت سياسي، ترجمة بزرك نادرزاد، تهران، نشر فرزان: ١٣٧٥، صص ٤٦ الى ٥٦.

هذا التفسير للمجتمع المدني يجعل قوامه وجوهره الأصلي مدنياً للمشاركة الإجتماعية وتقسيم العمل، ومن هذه الجهة فهو يستوعب مجموعةً واسعةً من التجمّعات الإنسانيّة، وذلك لأنّه وعلى خلاف نظرة أرسطو وأتباعه لم يقم بأخذ المجتمع السياسي والدولة كمقوّمين للمجتمع المدني. وكذلك ليس لهذا التفسير نظرٌ إلى شكلٍ معيّنٍ من أشكال تقسيم العمل ـ مثلاً شكله المعقّد ـ، بل القضية هي أنّه في أي مكانٍ توجد مجموعاتٌ بشريّةٌ مهما كانت قليلةً وتمارس المشاركة الإجتماعيّة فيما بينها فإنّ هذا يحقّق المجتمع المدني، حتّى لو كانت هناك مجرّد قبيلةٍ واحدةٍ أو قريةٍ.

نقطة الإفتراق الأخرى هي أنّ المجتمع المدني في هذا التفسير ليس مرادفاً للتمدّن، بل يعدّ التمدّن محصول ونتاج تشكيل المجتمع المدني.

٤ ـ المجتمع المدني، التمدّن المعاصر

لم يكن التمدّن الخاصّ أو شكل الدولة والسلطة السياسيّة المعيّنة مأخوذاً في أيّ واحدةٍ من الرؤى التي ذكرناها حتّى الآن حول المجتمع المدني، وطبعاً ففي هذه القراءات هناك أشكالٌ متعدّدةٌ ومتنوّعةٌ ومتفاوتةٌ من الجوامع البشرية تصنّف كمدنيّة. إلاّ أنّ مفكّراً اسكتلنديّاً وهو آدم فرغسون إعتبر في كتابه «مقالة حول تاريخ المجتمع المدني» المجتمعَ المدني إشارةً إلى مدنيّةٍ خاصّةٍ. ومن وجهة نظره فإنّ الحكومات الغربيّة يمكن تسميتها بالمتمدّنة والمدنيّة

نظراً لاعتنائها بالملكيّة الخاصّة وبالحريّات الفرديّة المبتنية عليها، أمّا المجتمعات الشرقيّة فهي - وبسبب إبقائها على الملكيّة المشاعة وإعمالها السلطنة المطلقة للملوك والحكّام - مجتمعاتٌ بربريّةٌ.

في هذا التفسير تصبح المدنيّةُ والتمدّنُ الغربي المعاصر والذي ترجع جذوره إلى عصر النهضة وإلى الأحداث والتحوّلات التي أعقبته مفهومَ ومصداقَ المجتمع المدني.

٥ ـ المجتمع المدني، المجتمع المبني على الإقتصاد الحر

لقد كان المجتمع المدني مبدأً مهمّاً بنيويّاً ومرشداً في القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين. وكانت تتمّ الإستعانة بهذا المبدأ لأجل تتبين أنّه كيف تنعقد نطفة الإجتماع؟ ولماذا يُقبل الأفراد على التعايش الإجتماعي؟ وما هي تلك الفضائل التي تجعل الشعوب في المجتمع المدني تراعيها إلى حدّ أنّها مستعدةً لأجلها لغض النظر عن بعض حريّاتها؟ إنّ أشخاصاً من أمثال لوك وهوبز وفرغوسن وروسو تواجهوا مع هذه الأسئلة بأشكالَ مختلفة وقدّموا أجوبةً عن سرّ اهتمام الإنسان بتشكيل المجتمع المدني، وكلّهم كانوا يريدون أن يعرفوا كيف يتوفّر مجتمع سالم (safe society)؟[١].

إن هناك تفاوتاً وتمايزاً في التوجّه والرؤية لدى الكتّاب المهتمّين بفضائل المجتمع المدني، فهوبز كان يرى أنّ فضيلة

---

(١) Tester, Keith, Civil Society, Routledge, 1992, P. 7.

المجتمع المدني تكمن في أنّه يضع نهايةً لهرج ومرج الوضع الطبيعي ويشكّل أساساً لحفظ وصيانة نفس الإنسان وتغلّبه على الخوف من الموت. ولوك كان يعتبره كحريم لرفع المنازعات وصيانة الحقوق الطبيعيّة للبشر وعلى رأسها الملكيّة الخاصّة والحريّات الفرديّة. أما جان جاك روسو فقد كان يفكّر في الفضيلة والمحتوى السياسي للمجتمع المدني، ويرى أنّ المجتمع المدني وهو الجوّ الديمقراطي والمشاركة الفعّالة للمواطنين في الأمور العامة (الديمقراطية بلا واسطة)، وكان يفترض أنّ هذه الحريّة والمشاركة ضروريّتان لأجل نيل الإنسان حظّه الطبيعي الحسن.

في المقابل هناك كتّاب يفتّشون عن فضيلة المجتمع المدني في بُعده الإقتصادي، أي أنّ لديهم نظرةً إقتصاديّةً للمجتمع المدني. برنارد ماندويل في سنة ١٧١٤ يرى في كتاب «قصّة الزنابير» أنّ فضائل المجتمع المدني تكمن في أجواء المنافسة والتبادلات والروابط المصرفيّة والإنتاجيّة الموجودة فيه. وعلى حدّ قوله فإنّ أيّ واحدٍ من أفراد المجتمع المدني وفي سعيه لكسب حظه الحسن يمدّ المنافعَ العموميّةَ للإجتماع بينوعٍ من الحظّ الجميل.

من خلال هذا المرور على فكر ماندويل يصبح مفهوم المجتمع المدني كمجالٍ إقتصاديٍ عموميٍ بديلاً عن النظرة السياسية عنه والتي راجت في الفلسفة السياسيّة الحديثة بعد مكيافلي[1].

---

(١) مدرنيته، دموكراسي وروشنفكران، ص ١٧.

لقد تمّت متابعة وتقوية هذا التلقّي للمجتمع المدني بشدّةٍ من طرف ليبراليّي القرن التاسع عشر. إنّ اقتصاد السّوق الحرّة في الفكر الإقتصادي لليبرالية التقليديّة والذي يعدّ آدم سميث من مروّجيه وروّاده هو إقتصادٌ منتظمٌ ذاتياً ولا يحتاج إلى الدولة، وهو يحقّق وبشكلٍ طبيعيٍّ التوازن والتعادل الإقتصاديّ وفق قوانينه الخاصّة ـ التي تقوم على الحريّة الطبيعيّة في القيام بالأنشطة الإقتصاديّة ـ ويقدّم بالتالي السعادة والموفّقية والنضج والرّفاهية الإقتصاديّين.

٦ ـ المجتمع المدني، الكيان والواسطة بين العائلة والدولة

طرح هيغل ـ وهو الفيلسوف الألمانيّ المعروف واستناداً إلى الآليّة الفلسفيّة والنظام الفكري الخاصّ به ـ تحليلاً وتفسيراً عن المجتمع المدني له تمايزات واضحة عن تفسير بقيّة الكتّاب. وقد كان لهذا التفسير تأثيرٌ لافتٌ في الذين أتوا من بعده، بحيث إن التلقّي الحديث والشائع عن المجتمع المدني يقع في مسيرٍ فتح أفقه هيغل.

لقد اختار هيغل العبارة الألمانيّة burgerliche Gesellschaft كمعادلٍ للكلمة الإنكليزية «المجتمع المدني» (civil society). وعلى أيّة حال فإنّ هذه المعادلة ليست من إبداع هيغل. وذلك لأنّ المترجم الألمانيّ لكتاب آدم فرغوسن (مقالة في باب تاريخ المجتمع المدني) كان قد وضع هذه العبارة مكان الكلمة الإنكليزية للمجتمع المدني، إلاّ أن فهم المترجم لهذه العبارة كان مطابقاً لفهم

آدم فرغوسن، ومرادهما معاً من المجتمع المدني هو المجتمع السياسي الذي يمنح تشكيلاً للدولة. وسوف نرى أن مراد هيغل من المجتمع المدني مغايرٌ هذا التفسير[1].

إنّ الجزء الأوّل للإصطلاح الهيغلي للمجتمع المدني burgerliche يحتمل معنيين: معنى المدني (civil)، وأيضاً معنى الطبقة المتوسطة (widdle class) والبورجوازية. ومقصود هيغل من استعمال هذه المفردة هو خليطٌ من كلا المعنيين، إلاّ أنّ تأكيده الأكثر كان على المعنى الثاني أي البورجوازية والطبقة المتوسطة.

كلمة Gesellsdhaft تعني المجتمع، وتطلق على أيّ جمعيّةٍ لديها نحو اتحادٍ وتوافقٍ، سواءٌ كان هذا التوافق لمدةٍ قصيرةٍ أن كان ثابتاً ومستمراً.

ويميّز هيغل بين الإجتماع والترابط فواحدةٌ يسميّها الإتحاد والإجتماع الميكانيكي (Gesellschaft) والأخرى يسمّيها الأركانيكي (Gemeinschaft). والقسم الأول هو التواصل المبني على المنافع الفرديّة، في حين أنّ القسم الثاني هو التجمّع والتواصل المتهيّئين على أساس القيم المتشركة والعامّة. ويصرّح هيغل بأنّ المجتمع المدني عبارة عن مجموعةٍ من الإجتماعات الميكانيكيّة المبتنية على المنافع

(1) Inwood, Michael, A Hegel Dictionary, Blackwell, 1992, P. 54.

الفردية (Gesellschaft). ومن وجهة نظرة فإنّ المجتمع والإجتماع الديني لديه انسجامٌ أركانيكي (Gemeinschaft)[1].

يصنع هيغل الحياة الأخلاقيّة في ساحاتٍ ثلاث: أوّل تجلّ للحياة الأخلاقية هو في إطار العائلة وأكمله في الدولة العقلانيّة والمثاليّة، أي في الموضع الذي تظهر فيه الإرتباطات العامّة والكليّة. أمّا المجتمع المدني هو مرحلةٌ من الحياة الأخلاقيّة تقع بين هاتين المرحلتين، وبعبارةٍ أخرى تمثّل العائلة والمجتمع المدني ركني تكوّن وظهور الدولة العقلانيّة والمثاليّة. وفي الواقع فإنّ الدولة العقلانيّة هي تحقّقٌ عينيّ للمُثُل الأخلاقيّة أو الروح الأخلاقية.

لابدّ للفرد في مسيره التكاملي الأخلاقي وحتّى يحصّل الإستعداد للمواطنيّة في الدولة العقلانيّة أن يمرّ في ساحتين أخلاقيّتين هما العائلة والمجتمع المدني. والهدف من ذلك هو أن يصبح الجزئيّ كليّاً فيتعلّم الأفراد كيف يكمّلون أنفسهم ويمنحونها الكليّة. هذا التعلّم أو هذا الإظهار للروح الأخلاقيّة الواقيّة له ثلاث مراحل هي: العائلة والمجتمع المدني والدولة.

العائلة والمجتمع المدني متمايزان عن الدولة، كما أنّ الخاصّ والجزئي متمايزان عن العام والكلّي. إلاّ أنّهما في نفس الوقت لديهما مشتركاتٍ معها، وذلك لأنّهما شريكان في التعليم الأخلاقي

---

(١) Ibid, P. 53.

وفتح طريق تحصيل الكليّة للأفراد[1].

والعائلة من وجهة نظر هيغل هي مجالٌ للأعمال التي يُلحظ الآخرون فيها، تعدّ الروابط الإنسانيّة فيها ذات مطلوبيّة ذاتيّة هدفاً لا سلماً للوصول إلى الأهداف النفعيّة والذاتيّة.

يرى هيغل أنّ الأساس الثاني لتكوّن الدولة المثاليّة والذي هو المجتمع المدني هو بنفسه مؤلّف من طبقاتٍ وفئاتٍ عامّةٍ. إن أعضاء هذه الفرق هم أشخاصٌ مستقلّون يقومون بملىء إرادتهم ورغبتهم بالإلتفاف حول بعضهم البعض بغية تأمين أهدافهم الفرديّة والشخصيّة، والمجتمع المدني يمنح الأفراد فرصة غض الطرف عن الاخلاق الواقعيّة لصالح المنفعة الجزئية والذاتية، كل واحد منهم بشكل متميز ومشخص.

إنّ المجتمع المدني بالرغم من أنّه من جانبٍ خصوصي وجزئي إلاّ أنّه في نفس الوقت تلاحظ العموميّة فيه من عدة جهات: يرتبط الفرد مع الآخرين، يصل إلى أهدافه بواسطتهم، ونوع عموميّةٍ وكليّةٍ للتجربة، وهذا شبيهٌ بعالَم الإقتصاد حيث يجري الأفراد فيه وراء منافعهم الشخصيّة وفي نفس الوقت لديهم علاقاتٌ متبادلةٌ مع بعضهم البعض ويطيعون القوانين العامة.

إنّ على الأفراد في المجتمع المدني أن يظهروا تكاملاً أخلاقيّاً،

---

(١) History of Political Philosophy edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey University of Chicago Press third edition 1987, P. 743.

أي أنّ عليهم توسعة التجربة العموميّة وأن يتعلّموا لكي يكونوا مواطنين لائقين للدولة العقلانيّة. والتحاقهم بالمجتمع المدني مع كونه بدوافع شخصيّة وذاتيّة إلاّ أنّه لابدّ في سيرهم التكاملي أن يرتفعوا عن الغايات الشخصيّة ويدلّلوا على ارتباطهم بالمطالب الإجتماعيّة. وتشكّلات وفئات المجتمع المدني يمكنها أن تكون مراكز مناسبة لتعليم ارتباط الشعب بالعلائق الجمعيّة والكلّية.

ينظر هيغل إلى المجتمع المدني في محاور أو مقاطع ثلاثة:

١ ـ نظام الحاجات والذي هو تلك الروابط الإقتصاديّة، ويسدّ الناس فيه احتياجاتهم عن طريق تبادل السلع وتقديم الخدمات. وهم في هذه المرحلة يوسّعون دائماً من نطاق الإحتياجات، وكذلك فإنّ الأفراد يعملون انطلاقاً من منافعهم الفرديّة، والمسائل التي من قبيل العشق والثقة والتي لها وجود في دائرة الأسرة ليس لها حاكميّةٌ هنا، وذلك بالرغم من أنّ علائق الأفراد في هذه الدائرة لها ترابطاتٌ متقابلةٌ مع بعضها البعض، وهذا الأمر يفضي في النهاية إلى ظهور الفئات والطبقات التي تقدم لأعضائها الشأن والمنزلة، الإعتراف بالحق والأخلاق الإجتماعية.

٢ ـ دائرة إجراء العدالة وإحقاق الحقوق. وفي هذه الدائرة من المجتمع المدني يملك الأفراد حقوقاً مقرّرةً من حيث هم

أفراد بشريّون، لا من ناحية العناوين والروابط والإمتيازات مثل اليهودية والمسيحيّة والألمانيّة أو الإيطاليّة.

٣ ـ دائرة مؤسّسات الرفاهيّة والتي هي مجال المشاركة وانتظام الأمور الإجتماعية[١].

أنّ المجتمع المدني في التفسير الهيغلي هو مجتمعٌ بورجوازيٌ (burgerliche) وقد اكتسب مجالاً للتحقّق فقط في عصر الحداثة وبعد المرور بتحولاتٍ إجتماعيّةٍ خاصّةٍ في الغرب وطيّ مرحلة القرون الوسطى. ولهذا السبب فإنّ هيغل يعتقد بأنّ الدول القديمة سواءً الدول الشرقيّة أو الدول ـ المدن اليونانيّة لم تنبثق عن المجتمع المدني، والمجتمع المدني يختصّ فقط بالحياة الحديثة.

ينظر هيغل إلى عالم السياسة من نافذة الأخلاق والتحقّق العيني للروح والمثل الأخلاقيّة. والسرّ في ذلك يكمن في أنّ تثبيت الدولة الحديثة والمثاليّة يستلزم من وجهة نظره توفّر عناصر ثلاثة هي:

أ. القوانين العقلانية (rational law).

ب. الحكومة (government).

جـ. الأخلاقيّات (morals).

لقد كان اعتقاد هيغل هو أنّ أفلاطون قد لحظ في تعاليمه

---

(١) Hegel Dictionary, PP. 54-55.

العنصر الثاني والثالث ولكنّه غفل عن القوانين العقلانيّة. أما الثوريّون الأصوليّون والليبراليّون فهم من جهةٍ أخرى قد اهتمّوا بالقوانين الأخلاقيّة لكنّهم غفلوا عن الحكومة والوضعيّة الذهنيّة للمواطنين. لقد لاحق هيغل هذا الهدف بنظرةٍ فلسفيةٍ وهو أنّه كيف يجب أن يتمّ تبديل الوضعية الذهنيّة للمواطنين؟ وكيف يمكنهم أن يتكاملوا من الجزئيّة والسلائق الفرديّة والخاصّة إلى الطابع الكلّي والرغبات الجمعيّة المتجلّية في الروح الأخلاقية؟[1].

إنّ السّر في تأكيد هيغل على لزوم طيّ المسير التكامليّ الأخلاقي من محوريّة الذات باتجاه الكليّة والعموميّة المتجلّية في الدولة هو أنّ الفرد يحصل على واقعيّته فقط في الدولة وعن طريق الدولة العقلانيّة. وذلك لأنّه في الدولة وبوسيلتها يصل ويتشرّف بالكلّية والعموميّة، فالدولة وحدها يمكنها من خلال وضع القوانين العمل بشكلٍ كلّي وعمومي. إنّ الأخلاق التي تقع في إطار السعي نحو العموميّة يمكنها أن تصل إلى مرحلة الفعليّة فقط من خلال القدرة على التجسّد في الأمور العرفيّة والآداب والمؤسّسات، والآداب والأخلاقيّات هي عبارةٌ عن حياة الدولة في الأفراد، وفي وقف الذات لأجل الدولة والذي يتحلّى فيه الفرد بالترفّع عن الأنانية. وبناءً عليه فإنّ أفضل طريقٍ لأخلاقيّة المواطن

---

(١) History of Political Philosophy, PP. 742-743.

هو الدولة المشتملة على القوانين الجيّدة[1].

إنّ التمييز الذي وضعه هيغل بين الدولة والمجتمع المدني لا ينبغي أنّ يؤدّي إلى التوهم بأنّ المجتمع المدني البورجوازي الهيغلي يفتقد إلى الدولة. إن المجتمع المدني الهيغلي لا يعني مجردّ المؤسسة المتشكلّة من الأصناف والفئات التي تؤمّن مرحلة العبور المنطقي ـ الحقوقي من المجتمع المدني إلى الدولة. إنّ منشأ هذا التوهّم هو عدم الدقّة في كلمات هيغل والتغافل عن تفكيكه بين نمطين من الدولة: الدولة التي تملك زمام الأمور في المجتمع المدني، والدولة التي لها جوانب عقلانيّة ومثاليّة تكون أركانيكيّتها الكاملة بمنزلة التحقّق العيني والمطلق للرّوح الأخلاقيّة في العالم.

يعتقد هيغل أنّ المجتمع المدني يشتمل على الدولة التي يجب أن تدافع عن المنافع الخصوصيّة للأفراد. وهو يعبّر عن مثل هذه الدولة بـ(الدولة الخارجيّة) أو (الدولة المبنيّة على الحاجات)، وهي مغايرة لتلك الدولة العقلانيّة والمثاليّة. إنّ دولة المجتمع المدني بحسب الظاهر هي نفس تلك الدولة الليبراليّة التي وظيفتها الدفاع عن المنافع الخاصّة للأفراد، فهو يقول: «لابدّ من المسير إلى ما يتجاوز هذه الدولة، وفي ظل حركة الترقّي والإبتعاد عن دولة المجتمع المدني لابدّ أن تتحقّق الحريّة المطلقة لكافّة الأرواح، وهي لا تحصل

---

(١) Ibid, PP. 732-733.

في الدولة الخارجيّة المبتنية على حاجات المجتمع المدني»[١].

إنّ نفس توسع هيغل لنطاق المجتمع المدني من ناحية حاكميّة العدالة وإحقاق الحقوق وكذلك من اعتباره إقامة النظام والرفاهية من ناحيةٍ أخرى هو بنفسه شاهدٌ على وجود الدولة في المجتمع المدني. وذلك لأن إجراء العدالة وانتظام الأمور لا يمكن أن يكون ميسّراً بدون وجود الدولة، سيّما وأنّ المجتمع المدني يهيّج التنازع الفئوي والتزاحم في المنافع.

٧ ـ المجتمع المدني في الرواية الماركسيّة

ينظر ماركس وهيغل إلى المجتمع المدني كظاهرةٍ تاريخيّةٍ. إنّهما يقبلان أنّ المجتمع المدني في العصر الأخير قد ظهر فيما بعد الإقطاعيّة على اثر فصل مجال الدولة (الحياة العموميّة) انجر عن الحاة الخاصة. وكلاهما كان معتقداً بإنّ المجعمع الإقطاعي لم يستطيع أن يتقبّل المجال الخصوصيّ، وذلك لأنّ ما يتصوّر كأمورٍ شخصيّةٍ (من قبيل العائلة، الملكية، العمل، وأمثال ذلك) كان مشمولاً لنطاق السلطة وموقع السلطان كان معيّناً. في كتاب «الأيديولوجية الألمانيّة» ماركس وإنجلز كانا يعتقدان بأنّ المجتمع المدني في القرن الثامن عشر قد أخذ لنفسه ظهوراً وبروزاً حينما

(١) Avineri Shomo, Hegel,s theory of the modern state, Cambridge University Prass, 1989, PP. 11-12.

حازت الروابط الملكية على الإستقلال عن سلطة المجتمع الإشتراكي في القرون القديمة الوسطى. وبناءً عليه فإنّ المجتمع المدني غير قابل للتحقّق إلاّ في العصر الرأسمالي. وكلاهما يؤكّد بأنّ المجتمع المدني في حدّ ذاته يكتسب التنمية والرشد في ظل البورجوازية[١].

في تفسير ماركس، المجتمع المدني هو مجال الروابط الإقتصاديّة أو روابط البنى التحتيّة ومجموعة العلاقات بين الأفراد والطبقات التي تستقر خارج نطاق هيكليّة الدولة. إنّه القاعدة الطبيعيّة للدولة وخصيصته الأساسية هي الفرديّة، المنافسة المنازعة. ويسمّي ماركس المجتمع المدني بالمجتمع البورجوازي والذي بفعّاليّته يشيّد البنيّات الفوقيّة الحقوقية السياسيّة للعالم الحديث[٢].

يبدو أن هناك في العادة ميل في الكتابات المرتبطة بالمجتمع المدني إلى افتراض التفكيك بين المجال الخصوصي والعمومي (public) وتصوّر ذلك أمراً مسلّماً وبديهيّاً، في حين أنّ ذلك من وجهة نظر ماركس غير صحيح.

يعدّ تحييد السياسة في بعض الأمور وجعلها في القسم الخصوصي ـ مثل الملكيّة والتربية والعمل ـ بنفسه عملاً سياسيّاً من وجهة نظر ماركس، أي أنّه قابل للإنجاز بوسيلة الدولة الرأسماليّة

---

(١) Tester, Keith. Civil Society, PP. 14,15.

(٢) بشيريه، حسين، جامعة شناسى سياسى، تهران، نش نى: ١٣٧٤، ص٣٣٢.

وذلك حتى يثبت دعاواه العامّة. إنّ النظم السياسي البروجوازي منبثقٌ عن النظم الخصوصي البورجوازي وكل واحدٍ منهما مؤيدٌ ومبرّرٌ للآخر.

يرى ماركس أنّ أفراد المجتمع المدني أنانيّون ومالكون ومن الناحية الأخلاقيّة ذاتيّون (في مقابل الغيريين)، وهذا مسبّب عن علاقات المجتمع البورجوازي. إنّه ينكر الرؤية التي تقول بأنّ الإنسان أنانيّ بطبيعته وذاته، ويعتقد بأنّ هذه الخصلة هي من نتاجات المجتمع المدني وان الدولة الرأسماليّة تُمضي ذلك. ويصرّ ماركس على أنّ المجتمع المدني هو الأرضيّة لبلورة الإنسان حيوانيّاً وإخراجه عن الإنسانية، وبعبارةٍ أخرى المجتمع المدني والنظام الرأسمالي موجبان لغربة الإنسان عن نفسه[١].

لابدّ من الإلتفات إلى أنّه لا توجد وجهة نظرٍ واحدةٍ ومشابهةٍ لوجهة النظر هذه لدى كلّ الماركسيين. فمثلاً آنطونيو غرامشي - وانطلاقاً من نظرةٍ مغايرةٍ لنظرة ماركس - يستعمل المجتمع المدني بمعنى المجال الحقوقي وخصوصاً القسم الأيديولوجي منه. إنّه يفكّك بين نطاقين للبنية الفوقية: النطاق العمومي أو الدولة والنطاق الخصوصي أو المجتمع المدني. إنّ قدرة الطبقة الحاكمة في المجتمع المدني تظهر كإستيلاءٍ فكري، وفي نطاق الدولة والحكومة

---

(١) Civil Society, PP. 15-21.

كسلطةٍ مباشرة. وكمثالٍ فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة من وجهة نظر غرامشي هي المؤسّسة الفكريّة والثقافيّة للطبقة الحاكمة وجهازها السّلطوي في المجتمع المدني.

ومن هنا فالمجتمع المدني هو إطارٌ تعمل الأنظمة الأيديولوجية في التأثير السلطوي الطبقي فيه، يتمّ تلقّيه كجزءٍ من الدولة، مع تفاوتٍ وهو أنّ المجتمع المدني هو مجال الإجماع والنظر العمومي، الترغيب، المشروعيّة والعمل التعليمي، في حين أنّ مجال الدولة يبلغ القهر والإجبار والسلطة[١].

من وجهة نظر غرامشي، المجتمع المدني ليس عبارةً عن البنية التحتيّة والروابط الإقتصاديّة المتولّدة من النظام الرأسمالي، وإنما هو المجموع المعقد المتكيف من المؤسّسات، الروابط، التشكيلات والسنن الخاصّة والعامّة الواقعة بين الدولة ووسائلها القهرية والقانونية من جهةٍ والبناء التحتيّ الإقتصادي من جهةٍ أخرى[٢].

بولانزاس (Poulantzas) يعتقد أيضاً بأنّ المجتمع المدني هو بمثابة أيديولوجيّةٍ ذات أداءٍ معيّنٍ، حتى يختفي الوجه الواقعي للدولة والروابط الإنتاجيّة الإقتصاديّة. إنّه ينكر التغاير بين الدولة والمجتمع المدني ويعطيهما مكاناً في إطار الرأسماليّة العامة،

---

(١) جامعة شناسى سياسى، ص٣٣٢.

(٢) كرامشى، آنتونيو، دولت وجامعه مدنى، ترجمه عباس ميلانى، انتشارات جاجرمى: ١٣٧٧، ص١٠.

كما يصرّ على أنّ الإدراك العلمي للرأسماليّة ممكنٌ فقط في ظلّ إنكار هذا التمايز[1].

٨ ـ التلقّي الجديد للمجتمع المدني

إنّ التفاسير الجديدة للمجتمع المدني تدين قبل كلّ شيء للتحوّل والتغيّر الذي ألقاه هيغل في مفهومه. فالتفكيك الهيغلي بين المجتمع المدني والدولة العقلانيّة هيّء الأرضيّة لظهور التفكيك بين المجتمع المدني والدولة وإجراء تطبيقٍ إنحصاريٍ لعنوانه في إطار النشاطات الإجتماعيّة الخارجة عن تأسيس الدولة ورقابتها ودخالتها.

ما يفيده هذا التفسير هو أنّ المجتمع المدني عبارةٌ عن مجموعةٍ متشكلّةٍ من الأفراد الذين يشكّلون وبكامل إرادتهم وانتخابهم الخاصّ وبصورةٍ مستقلّةٍ عن الدولة الفئات واللجان. وبإمكان هؤلاء أن يتمظهروا على شكل صنفٍ، حزبٍ، نقابةٍ، نادٍ، جمعيّةٍ، مؤسّساتٍ ثقافيّةٍ ومؤسّساتٍ غير حكوميّةٍ. والهدف من تأسيس هذه الفئات هو منافع ورغبات وسلائق أعضائها.

يكتب تستر في هذا المجال فيقول:

«يمكن تطبيق عنوان «المجتمع المدني» على كافّة

(١) Civil society, P. 143.

الإرتباطات الإجتماعيّة التي لها علاقةٌ بالمشاركة الإختياريّة للأفراد في مجالاتهم الخاصّة. وفي عبارةٍ واحدةٍ ومختصرةٍ جدّاً يمكن اعتباره مساوياً لمجال الإرتباطات التعاقديّة الخاصّة. انه متمايزٌ بوضوحٍ عن الدولة وشاملٌ لإرتباطاتٍ وراء الإرتباطات العائليّة، وكذلك مغايرٌ للإرتباطات الدولتيّة. إنّه مرتبط بتجاربنا وارتباطاتنا الإجتماعيّة الأصليّة، أي فيما يتعلّق بتلك الأمور التي تقع عندما نترك العائلة ونحيا إلى جانب الناس وأبناء جنسنا»(١).

من الواضح أنّ هذا التفسير للمجتمع المدني هو بنفسه أيضاً خاضعٌ لتصوّرات متعدّدةٍ له والتي تشترك جميعاً في نقطةٍ واحدةٍ، وهي إستقلالُه عن الدولة، وإراديّة واختياريّة تكوّنه وتشكّله.

إذا اكتفينا في تعريف المجتمع المدني بمجرّد وجود التشكّلات والفئات المستقلّة المختارة والشعبيّة فإنّ هذا المجتمع المدني سيكون له وجودٌ منذ قرونٍ عديدةٍ في قوالب متعدّدة في كثيرٍ من النقاط في العالم، فمثلاً في البلدان الإسلاميّة ـ وخصوصاً في إيران ـ توجد نماذج كثيرةٌ من مصاديق هذا المجتمع طبقاً لهذا التفسير الجديد له. فالمساجد والنشاطات الإجتماعيّة وهيئات المراسم

---

(١) Ibid, P. 8.

الحسينيّة المذهبيّة، هي نماذجُ واضحةٌ عن وجود الفئات والتشكّلات الشعبيّة والمستقلّة والتي تأسّست واستمرّت بدون تدخّلِ أو رقابةِ الدولة.

يتمّ في بعض التفاسير تصوّر المجتمع المدني بشكلٍ سهلٍ وساذجٍ، بحيث إنّ مجرّد وجود حركةٍ شعبيّةٍ - حتى لو كانت في إطار هيجان إجتماعي مفاجىء - يسجّل كشاهدٍ على وجود المجتمع المدني، لدرجة أنّهم قالوا إنّ المجتمع المدني له وجودٌ حتى في تاريخ الأساطير الإيرانيّة إذ لدينا مثلاً حركة «كاوه» الحدّاد[1] في قبال سلطة الضحّاك[2].

وفي مقابل هذه التصوّرات هناك تفسيرٌ لديه رؤيةٌ معيّنة عن المظاهر والأداء الخاصّ للمجتمع المدني، وعلى أساس هذا التفسير فإنّ مجرّد التكوّن المفرّق لبعضٍ من التشكيلات والفئات

---

(١) بأختصار تقول الأسطورة الإيرانية والتي ذكرها الفردوسي في «شاهنامه» بأن الشيطان أتى ذات يوم «الضحاك الملك» على صورة إنسان طبّاخ وأخذ يطبخ له ألذّ الأطعمة، وبعد مدّةٍ قال له الضحّاك: أريد أن أكافئك فماذا تطلّب؟ فأجابه الشيطان: لا أريد سوى تقبيل كتفيك، وفعل ذلك فنبت على كلّ كتفٍ ثعبانٌ وأخذا ينموان، ثم اختفى الشيطان، فاستدعى الضحّاك كافّة أطبّاء المملكة، فتمثّل الشيطان بصورة أحدهم وقال له: إنّ عليك أن تقتل كلّ يومٍ شابّين وتطعم دماغهم لهذين الثعبانين حتى تتجنّب أذيّتهما، فصار الضحّاك يفعل ذلك، وقتل خلقاً كثيراً إلى أن قدم حدّادٌ إسمه «كاوه» وشكّل حركةً معارضةً للضحّاك وثار عليه وعلى جوره ثمّ هزمه. المترجم.

(٢) باوند، داود هرميداس، جامعه مدنى وايران امروز، تهران، انتشارات نقش ونگار، ص٢٣٢.

الشعبيّة بغية تأمين أهدافَ من قبيل السعي في حاجات الفقراء والقيام بالأنشطة الدينيّة لا يمكن أن نسمّيه مجتمعاً مدنيّاً. إن المجتمع المدني في هذا التفسير هو ساحةٌ لتأمين أنواع المطالب السياسيّة، الإقتصاديّة والثقافيّة. وفي الحقيقة فإنّ فكرة المجتمع المدني هي إشارةٌ إلى الملاجىء والمحميّات التي يحتمي ويلجأ إليها كلّ الأفراد المختلفين والمتفرّقين في المجتمع لأجل الحماية والدفاع والتأمين لمنافعهم وتوجّهاتهم الشخصيّة.

المجتمع المدني هو ساحةٌ لتكوّن ورشد التشكّلات، الكيانات، المؤسّسات والأحزاب المدافعة عن الحقوق والحرّيات الفرديّة، وفي النهاية فإنّ سلطة واقتدار الدولة السياسيّة والإقتصادية سوف تصير محدودةً، فيما شرائط المنافسة الإقتصاديّة أكثر تهيّئاً وتوفّراً، وسيكون للأفراد مشاركةٌ أكثر جدّيّةً في مصيرهم السياسي والإقتصادي والإجتماعي.

إنّ المعتقدين بهذا التلّقي للمجتمع المدني ـ وكما أُشير إليه في أوّل الكتاب ـ قد قاموا بسعيٍ حثيثٍ بعد سقوط حكومات القرن العشرين المستبدّة (التوتاليتاريّة) في سبيل إحياء وتقوية فكرة المجتمع المدني. إنّهم يصرّون على هذه النقطة وهي أنّه إذا لم يؤسّس ويقوّى المجتمع المدني فإنّ الخطر سيكون موجوداً دائماً أمام الحكومات المعتمدة على الجماهير (populism) نظير ذلك الخطر الذي شاهدناه في النازيّة والفاشيّة. وإذا اكتسب المجتمع

المدني النضج والقوّة فإنّه سيخرج من حالة الجماهيريّة والإستعداد للتعبئة العامّة ويصير متكثّراً ومجزّأً، وفي هذه الأجواء ستحكم التعدّدية والبلوراليّة السياسيّة والفكريّة والأيديولوجيا، وستصبح الجماهيريّة أمراً غير ممكن.

ونظراً إلى أنّ هذا التفسير للمجتمع المدني له رواجٌ أكبر في الفكر السياسي في هذا العصر وكذلك ترويجه والدعاية له من قبل بعض الكتّاب السياسيين في بلدنا، فإنّ الفصل القادم سوف يركّز حديثه حول خصوصيّات ومباني هذا التفسير.

الخلاصة

إنّ السير الإجمالي في تاريخ استعمال مفردة المجتمع المدني يدلّل بشكلٍ جيّدٍ على أنّ هذا المفهوم كان بمرور الزمن أسير التحوّلات والتغييرات الكثيرة جدّاً كبقية المفاهيم التاريخية. والسؤال هو هل أنّ هذه التحولات المعنائيّة لها سيرٌ تكامليٌ وتتحرّك باتجاه وناحية غايةٍ معيّنةٍ؟ أو أنّ بعض هذه التفاسير هو أجنبيّ بالكلّية عن التفاسير السابقة، وقد تطوّر على خطٍّ مغايرٍ تماماً لها؟ وبعبارةٍ أخرى إنّ المسألة هي هل أنّنا نتحدّث عن واقعيّةٍ خاصّةٍ ومشخّصةٍ كانت لها تمظهراتٍ متغايرةٍ في عصورٍ مختلفةٍ، وأنّ ما تجري الإشارة له في كل زمان هو خاصيّةٌ وخصوصيّةٌ فيها فيما تبرز جنبةٌ أخرى منها في زمانٍ آخر، ومن ثمّ يجر التأكيد عليها؟ أو أنّنا نواجه تفاسير ثمانية أو لا أقلّ فإنّ بعضها لا يشترك مع الآخر إلاّ في التسمية أمّا من ناحية المحتوى

فإنّها متمايزةٌ كليّاً وأجنبيّةٌ عن بعضها البعض؟

إنّ الكاتب يرى أنّ الجواب عن هذا التساؤل يتمحور حول التأمّل العميق في هذه النكتة وهي هل أنّ الأشخاص الذين تواجهوا مع مسألة المجتمع المدني كانوا يلاحقون تساؤلاتٍ واحدةٍ ومتشابهةٍ؟ أو أنّ ما كان يهمّهم هو أسئلةٌ وغاياتٌ متغايرةٌ؟

يمكن النظر إلى هذا المبحث من زوايا متعدّدة، فمن جهةٍ كان الجميع يبحثون عن تعريفٍ للمجتمع المدني، أن أنهم كانوا يريدون أن يعرفوا أنّ المجتمع المدني يمثّل أيّ قسم من أقسام التجمّعات الإنسانية، عند الروم واليونان القديمة كانوا يحسبون المجتمع المدني كتجمّع سياسيٍ مشتملٍ على الدولة فيما يستبعدون المجتمع القروي والعائلي عن هذه الدائرة. التعاقديّون يعتبرون أنّ المجتمع الذي يقوم الأفراد فيه على أساس التعاقد الإجتماعي بتفويض الدولة مجموعةً من اختياراتهم العمليّة هو المجتمع المدني.

هيغل ومعاصرونا يذكرون ضابطةً وتعريفاً آخرين للمجتمع المدني وفي هذه القراءة له يتبلور البحث حوله على صورةِ مسألةٍ واحدةٍ وإجاباتٍ متغايرةٍ. فإذن نزاعُ هذه التفاسير المختلفة هو نزاعٌ معنائيٌ وليس نزاعاً لفظيّاً، لأنّ كلّ واحدٍ يلاحق مطلباً مختلفاً عن الآخر، فيما قدّمت أجوبةٌ عن أسئلةٍ مغايرةٍ لبعضها البعض ومشتركةٍ فقط في لفظ المجتمع المدني.

من ناحيةٍ أخرى يجدر الإنتباه إلى أنّ الأشخاص الذين تحدّثوا

حول المجتمع المدني كان لهم غالباًموقفٌ ونظرةٌ قيميةٌ وإيجابيةٌ له، سواءٌ الأشخاص الذين وضعوه في مقابل الوضع الطبيعي، أو أولئك الذين جعلوه في مقابل المجتمع البربري، أو الذين كانوا يرونه ـ مثل هيغل ـ كجسرٍ وقنطرةٍ للوصول إلى الدولة العقلانيّة والتحقّق العيني لروح الأخلاقيّة. وحتّى روسو الذي لم يكن ليتفاعل كثيراً مع التمدّن كان يسعى إلى الحدّ من الآلام الموجودة في المجتمع المدني من خلال تقوية الديمقراطيّة والدفاع عن المشاركة السياسيّة والواسعة للمواطنين.

هذه النظرة القيمية الإيجابية تضع تساؤلاً آخر أمام هؤلاء بهذا المضمون وهو: ما هي فضائل المجتمع المدني؟ وما هي توقّعات الشعب منه حتّى يسير نحوه؟

هذا النمط من التساؤل بالرغم من أنّه قد طُرح بشكلٍ واضح لدى التعاقديّين، إلاّ أنّه بالنسبة للآخرين قد طُرح بشكلٍ آخر. فمثلاً هيغل كان بصدد التدليل على أنّه كيف يكون المجتمع المدني مؤثّراً في نشأة وتكامل الرّشد الأخلاقي للفرد. وكذلك المدافعون المعاصرون عن المجتمع المدني يسعون لتعداد الفوائد والنتائج الإيجابيّة له وتبيين نحوٍ من التنظيم له على أساس طريقة وكيفيّة تأمين تلك الأهداف والنتائج. وعلى أيّة حال فإن طرح هذا النوع من التساؤلات بالنسبة للمفكّرين السياسيين يدفعهم إلى تقديم توجيهاتٍ وتحاليلَ حول المجتمع المدني تتجاوز مجرّد إراءة

وعرض التعاريف له. فمثلاً جون لوك وانطلاقاً من تفتيشه عن فضائل المجتمع المدني في بُعد تأمين الحقوق الفطرية والطبيعيّة للبشر، يؤكّد بشدّةٍ على لزوم مراعات الدولة للحريم الشخصي للأفراد والإحترام المطلق للملكيّة الخصوصيّة والحريّات الفرديّة. البعض الآخر نظير علماء الإقتصاد والسياسيين الليبراليين (وبشكلٍ خاصٍ في بريطانيا) ركّز اهتماماته على الفضائل الإقتصادية للمجتمع المدني، وأكّد كثيراً على ضرورة رعاية السوق الحرّة وحرّية المنافسات الإقتصادية واحترام الملكيّات الخاصّة، وهم يقوّون بهذا البحث المجتمع المدني في هذا النوع من جوانبه.

إنّ النظرة الفلسفيّة والأخلاقية لهيغل إلى المجتع المدني تجرّه إلى إهتمامٍ أكبر ببيان نمط أدائه في مجال تقوية الروح الأخلاقية والمواطنيّةَ في الأفراد. وفي النهاية فإنّ المعتقدين بالتفسير الثامن للمجتمع المدني وانطلاقاً من رؤيتهم لفضيلته في تنظيم وتحديد السلطة السياسيّة والتحرّز عن قطبيّة المجتمع، فإنهم يؤكّدون على عملٍ وأداءٍ خاصٍّ له، ويصوّرون المجتمع المدني المثالي في قالبٍ ونظمٍ خاصّين.

وبناءً عليه تشاهد جهة اشتراك بين كلّ هذه التفاسير المتنوّعة للمجتمع المدني، أي أنّ الجميع هم في مقام الإجابة عن هذا السؤال وهو: أنّ هذا الأمر المنشود (المجتمع المدني) ما هي خصائصه وأفعاله الإيجابيّة؟ وكيف يمكن المحافظة على الحدّ

المطلوب منه؟ هذا بالرغم من أنّ التفاسير المتعددة ليس لها كلامٌ واحدٌ في بيان هذه الخصائص والأفعال وكلّ واحدٍ منها يركّز على أولويات مختلفة.

إنّ التفسير الأخير للمجتمع المدني هو الذي يجب أن يكون مورد اهتمامنا بشكلٍ أكبر من بين مجموعة التفاسير الثمانية المتقدّمة، وذلك لأن هذا النوع من النظرة للمجتمع المدني ونتائجه هو الذي وقع مورداً للعناية والتوجّه داخل وخارج بلدنا. وسوف نبين في الفصل الثاني أبعاده وبنيتة الأساسيّة، وسوف ننشغل ببحث النقاط الإيجابيّة والسلبيّة فيه وببعض ردود الفعل عليه. ومن هذه الجهة فإذا استخدمنا بعد هذا كلمة المجتمع المدني فإنّنا نريد بها التفسير المعاصر والجديد له.

الفصل الثاني:

المجتمع المدني، الأسس والمميّزات

لابدّ من ذكر عدّة نكاتٍ لأجل توضيح وجوه وأبعاد المجتمع المدني. وعلى سبيل المثال فإنه لابدّ أن يكون معلوماً ما هي النسبة بين المجتمع المدني والليبراليّة والديمقراطيّة. هل يقف المجتمع المدني في صفّ أيديولوجيّةٍ معيّنة؟ أو أنّه كما يدّعى لا يتّخذ لنفسه لوناً فكريّاً سياسيّاً خاصّاً؟ لابدّ أن يتّضح أنّه كيف يسهم المجتمع المدني الدين ويشركه، وما هي المساحات التي تقع في دائرة اختياره وعمله؟ وأيضاً لابدّ أن يتبيّن أن المدافعين عن هذه الفكرة ماذا يتوقّعون أن تحقّق لهم من أهداف أو تقدّم لهم من خدمات، وما هو التصوّر الصحيح في أذهانهم عن المجتمع السياسي المنشود؟ يمكن في إطار المعرفة المنصفة والمحايدة لهذه الوجوه القيام بمحاكمة مطلوبيّة وفائدة المجتمع المدني من جهةٍ وانسجامه أو عدم انسجامه مع التعاليم والمعتقدات الدينيّة من جهةٍ أخرى.

١ ـ المجتمع المدني والليبراليّة

بالرغم من أنّ مصطلح الليبرالية كان متداول الإستعمال منذ القرن التاسع عشر، وركّز نفسه في ساحة الفكر في أوائل هذا القرن

على شكل مدرسةٍ وأيديولوجيّةٍ سياسيةٍ منسجمةٍ، وشرع في نشاطه في سنة ١٨٥٠م كحزبٍ سياسيٍ في بريطانيا، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ أصول ومباني وقيم هذه المدرسة الفكريّة - السياسيّة لم يكن لها رواجٌ وانتشارٌ قبل هذا التاريخ ولو بشكلٍ متفرّقٍ وليس في قالب مدرسةٍ وأيديولوجيةٍ سياسيةٍ منسجمةٍ.

إنّ الجذور الفكريّة لليبراليّة ترجع إلى القرن السابع عشر وإلى أفكار جون لوك. لقد أطلق جون لوك نوعاً من الفكر الذي تحوّل فيما بعد إلى خط وعبر عن تغييراتٍ وتحوّلاتٍ أساسيّةٍ ومضمونيّةٍ فيه بمرور الزمن حيث تمظهرت فيما تمظهرت فيه في تقديم تفسيراتٍ متنوّعةٍ عن المجتمع المدني. وعلى حدّ تعبير الدكتور بيران:

«لقد تمّ تلفيق اتجاهين مستنتَجَين عن المجتمع المدني في فلسفة الغرب: الأوّل تقليدي نشأ من الفلسفة الليبراليّة، فيما نشأ الآخر من بحث آدام سميث ومن الإقتصاد الحرّ المجرّد عن تدخل الدولة، وكلاهما يحتوي تبلورات المجتمع المدني حتّى تحوّلاته الأخيرة التي أحدثت تغييراتٍ في مفهومه»[١].

إنّ المجتمع المدني محلّ بحثنا هو من داخل الفكر الكلاسيكي الليبرالي، وهو يشمل القيم والأفكار الأساسيّة لليبرالية، وبالإضافة

---

(١) بيران، برويز، جامعه مدنى وايران امروز، ص٢٠٩.

إلى ذلك فإنّ الليبرالية تقع في قلب هذا التفسير للمجتمع المدني وتقف موقف الخصم أمام باقي الأيديولوجيّات[1]، أي أنّ هذا التفسير للمجتمع المدني وإلى جانب قبوله بالقيم الأساسيّة لليبرالية في المقولات الإقتصادية والسياسية والثقافية والتي كان لها تبلورٌ أيضاً في التفاسير السابقة له ـ يحتوي على جنبةٍ ليبراليةٍ جديدةٍ وهي المناهضة للأيديولوجيّة.

لقد كثّف المنظّرون السياسيّون تفكيرهم خلال القرنين الماضيين فيما يتعلّق بتقسيمات الإجتماع. لقد كانوا يواجهون هذا التساؤل وهو كيف يمكن تحقيق تنظيم ما لتحصيل حياةٍ مطلوبةٍ وما هي الكيانات التي لابدّ من استخدامها؟ إن الفكر السياسي ـ الإجتماعي للقرنين التاسع عشر والعشرين قد وضع أمامنا أربعة أجوبةٍ متنافسةٍ، وكلّ واحدٍ من هذه الأيديولوجيات كان لديه ادعاءُ الشمول والصّحة، كما كان يعتبر نفسه الحلّ الوحيد الممكن لمعالجة المشكلات الإجتماعية ـ السياسيّة للمجتمع البشري.

الأيديولوجيّة الأولى تبحث عن الوضع المنشود والحياة الجيدة في الإجتماع السياسي (political community)، وترى أنّ صيرورة الحياة جيّدةً إنّما تكون بالمواطن الفعّال تحت ظل الدولة الديمقراطيّة. إنّ الفرد لابدّ أن يكون قادراً على أن يكون فعالاً

(١) Theorizing Citzenship, P.163.

سياسياً وأن يدخل معترك المسائل السياسيّة باختياره ويُحدث أثراً مع بقيّة المواطنين في القرارات المشتركة المتعلّقة بتقرير مصير المجتمع بشكلٍ شاملٍ. هذه النظرة لها جذورٌ عند اليونانيين القدماء، وأشخاصٌ من أمثال جون جاك روسو كانوا يدافعون بشدّةٍ عنها. إنّ فهمه للمواطن كفاعلٍ أخلاقي هو واحدةٌ من جذور مثاليّته الديمقراطيّة. وكذلك تُرى نماذج من هذا التوجه أيضاً في أعمال لليبراليّين مثل جون استيورات ميل في دفاعه عن الديمقراطيّة الإجتماعية.

الإشتراكية هي جوابٌ أيديولوجيٌ آخر عن هذا السؤال. وفي هذا النظام الفكري تَمنح الفعّاليّة السياسية موقعها ودورها للنشاط الإقتصادي، وهي تبحث فيه عن الحياة الجيّدة والتنظيم الإجتماعي المناسب. إنّ الإقتصاد الإشتراكي في تصوّر ماركس المثالي يمكنه تأمين وضعيّةٍ أفضل ومطلوبة، وسيكون للدولة ماهيةٌ غير سياسيّة في هذه الوضعية، كما سيكون هناك مجتمعٌ قادرٌ على تنظيم أموره من دون أدنى تعارض، لإنّ الأساس الأوّليّ للتعارضات هو الملكيّة الخاصّة التي تمّ إلغاؤها.

الجواب الأيديولوجي الثالث هو الرأسماليّة وهي تتّكى لا على مفهوم المواطنة كما في الجواب الأيديولوجيّ الأوّل، ولا على المنتج وشكل ملكيّة وسائل الإنتاج كما هو لدى الإشتراكيين، وإنّما تتمحور هذه الأيديولوجية على مفهوم المستهلك. إذا أطلق

لللمستهلكين العنان حتّى يتمكّنوا من الإنتخاب الحرّ في السوق الحرّة، وقلّصت الدولة من دخالتها في الإقتصاد إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ فإنّه حينئذٍ سوف يتمّ تأمين حياةٍ أفضل وأكثر يسراً.

إنّ القوميّة كأيديولوجيّةٍ رابعةٍ ومع إعلانها أن نظام السوق الحرّة يفتقد إلى عنصر الصدّاقة وبالتالي فهو غير أخلاقي، اعتبرت أنّ التركيز على القوميّة (nation) هو أساس الوصول إلى وضعيةٍ أفضل. فنحن في القوميّة سنكون أعضاء أوفياء لأنّنا ارتبطنا ببعضنا البعض برباط التاريخ والدم. إنّ الحياة الجيّدة تعني المساهمة مع الأشخاص الذين نملك مشتركاتٍ معهم في الثقافة السابقة والتراث الوطني.

المجتمع المدني هو تصوّرٌ جديدٌ لا يتحمّل أيّاً من الأيديولوجيّات الأربعة المتقدّمة، وهو يرى أنّ الحياة المنشودة غير ميسّرة إلا في ظلّ التفسير الجديد له، إي في ظل عدم التشابه وتجزئة المجتمع (fragmentation) ووجود الأشكال المتعدّدة والتعارضات والمنازعات المترافقة مع الإتحاد والإنسجام القابل للإعتماد. في مثل هذا المجتمع يُقيم المواطنون ارتباطاتٍ مع بعضهم ويشكّلون الفئات بصورةٍ إختياريّةٍ. وهذه الفئات لديها أنحاءٌ وأقسامٌ كثيرةٌ متنوّعةٌ ومختلفة. هذه الظاهرة هي حصيلة الإستعداد الإجتماعيّ في الإنسان، لأمورٍ من قبيل الدين، والأيديولوجيات والمذاهب تأثيرٌ في فعاليّة هذه الفئات، إلاّ أنّه

لا يجوز أن يُظهر واحدٌ منها تسلطاً تامّاً وشاملاً على حركة الفئات الإجتماعية كلّها. وبناءً عليه تقع فكرة المجتمع المدني بوجهٍ من الوجوه في مقابلة وتصحيح الأيديولوجيات الأربعة السابقة وأيّ أيديولوجيّة أخرى، بهذا الشكل أي أنّها تتوافق معها في بعض الأمور وتختلف في بعضها الآخر. والشيء الذي تختلف معهم فيه هو في التفرّد واعتبار كلّ واحدٍ منها نفسه أنّه الوصفة الوحيدة. إنّ الحياة في المجتمع المدني هي أرضيّةٌ حقيقيةٌ، فكلّ الأفهام والأيديولوجيّات في مجال الحياة الجيّدة لديها مجال للإختبار واكتشاف الخطأ، حتى يثبت عمليّاً عدم كفاية ورضاية وكذلك جزئيّة كلّ واحدٍ منها.

إنّ البحث ليس في أنّ العيش في هذا الجوّ الحاصل عن طريق المجتمع المدني هو في حدّ ذاته جيّدٌ، وذلك لأنّه لا يوجد مكانٌ آخر لأجل العيش المطلوب. ومن وجهة نظر المعتقدين بهذه الفكرة ففي الحقيقة كيفيّةُ الفعّالية السياسيّة والإقتصادية للأفراد مرتبطةٌ بمدى ديمومة العلاقات الإنسانية، وهذه العلاقات تتبلور في ظلّ تقوية المجتمع المدني والدفاع عن تعدّد واختلاف الجمعيات والفئات وعدم القبول بلونٍ واحد. وإذا كان هناك في الأيديولوجيّات المتقدّم ذكرها مفردات من قبيل المواطن، المنتج، المستهلك والعضويّة في ملّة ما، لها تأثيرٌ محوريٌ وأساسيٌّ فيها، فإن للعضويّة(member) نفسها في فئة أو أكثر نحو أصالةٍ

وموضوعيّةٍ، وعلى كل الأفراد السعي لكي يكونوا أعضاء فئةٍ أو أكثر من الفئات الإجتماعيّة المختلفة. ولا يتسنّى التوصل إلى حياةٍ جيّدةٍ إلاّ في ظلّ الترويج لثقافة العضويّة في الجماعة، والسعي للوصول إلى الأهداف والمنافع الشخصيّة والفرديّة عن طريق الفئوية والحزبيّة.

وبنظرةٍ مثاليّةٍ المجتمع المدني ليس ذو لحنٍ خاصٍ وإنما هو لحن الألحان كلّها بحيث إنّ كلّ الألحان يمكنها العزف في إطاره، وهو أساساً أرضيّةٌ مناسبةٌ لأيّ فردٍ في ضمن قالبه الحزبي أو الفئوي لكي يعزف على إيقاعه الخاص وأن يظهر فكره ومصالحه ورغباته الشخصيّة. إنّ هذا التلّقي الليبرالي يرحّب بكلّ الأيديولوجيات ولا يضيّق المجال بالنسبة إلى أيّ واحدٍ منها، وذلك في نفس الوقت الذي لا يعتبر فيه أياً منها أمراً نهائيّاً. وبناءً عيه فلليبرالية في إطار أطروحة المجتمع المدني في عالمنا المعاصر وضعيّةٌ خاصةٌ وموقعيّةٌ هجوميّةٌ كذلك في قبال كلّ نوعٍ من أنواع الأيديولوجيّات الأخرى، وقد جعلت هدفها تفرّدَ وحصريّةَ ونهائيّةَ كلٍّ منها[١].

لا تتلخّص علاقة المجتمع المدني بالليبرالية في بُعد إزالة الأيديولوجيّة. فرؤية نظريّة المجتمع المدني إلى مجال تسلّط الدولة، التأكيد على مصونيّة الحريم الخصوصي والفئوي من تدخّلها، إستقلال

Ibid, P. 154-163. (١)

الأفراد في وضع القوانين البنويّة في الحريم الخصوصي، الإعتقاد بالتعدّدية الأخلاقيّة إلى جانب التعدّدية السياسيّة، نظرةٌ خاصةٌ لمجال التدخّل الديني في المقولات الإجتماعية والسياسيّة، كلّ هذه الأمور هي مظاهر للعلاقة بين هذا التفسير للمجتمع المدني والليبرالية.

٢ ـ المجتمع المدني والديمقراطيّة

يمكن الإدعاء ـ وإثبات هذا الإدعاء أيضاً ـ بأنّ تكميلَ الديمقراطية والمساعدةَ على جعل المشاركة السياسية للعب أكثر واقعيّة هو من الأهداف الأساسيّة لفكرة المجتمع المدني. الديمقراطية بشكلها المعروف عبارةٌ عن التدخّل المباشر للشعب في انتخاب الحكّام السياسيّين للمجتمع، فهي نيابةٌ متمركزةٌ على حقّين هما «فعل الإنتخاب» و«صيرورة الإنسان منتخباً». وكذلك فإن الأنواع الأخرى للديمقراطيّة تعتمد على الإيفاء بحقّ حاكميّة الشعب. ويريد منظّرو الأنظمة الديمقراطيّة من أفراد وأحاد المجتمع أن يكون كلّ واحدٍ منهم ـ كمواطنٍ ـ إنساناً فعّالاً سياسيّاً، وأن تكون له مساهمةٌ مباشرةٌ في تحديد مصير السلطة السياسيّة للبلاد، وأن يذهب أحياناً للمشاركة في الإقتراع على بعض القضايا والقرارات الهامّة ويُظهر وجهة نظره بشكلٍ مباشرٍ.

تلاحِظ فكرةُ المجتمع المدني بعضَ نقاط الضعف في المجتمع السياسي الديمقراطي للعالم المعاصر، وهي تؤكّد على أنّ هناك أسباباً متعدّدةً تجعل المجتمعات السياسية الحاليّة غير ديمقراطيّة

بالمعنى اواقعي، كما أنّ فكرة المواطن السياسي الفعّال لا يمكنها أن تكون ضمانةً للديمقراطية، وذلك لأنّ الدول المعاصرة ليست في الواقع بيد المواطنين إذ يقع مقدارٌ واسعٌ من مساهمة الشعب في الأنشطة والقرارات الحكوميّة على شكلٍ نيابي وعن طريق النواب، ويتمّ انتخاب النواب من دون التدقيق اللازم من قِبل الشعب إنتخاباً متأثراً بشكلٍ أساسي بالأنماط الدعائيّة المنظّمة والتوجيه اللامرئي لأصحاب القدرة الإقتصادية، وطبعاً فإنّ النواب وبالدرجة الأولى سيكونون حامين لمصالح ومنافع الجهات الإقتصاديّة وأصحاب السلطة. كلّ هذا بالإضافة إلى أنّ الشعب وبشكلٍ طبيعي يقِل توجّهه للأمور السياسيّة، وهو يفكّر بحياته الإقتصاديّة الشخصيّة بشكلٍ أكبر، ووفقاً لذلك فإنّه لن يكون لاعباً فعّالاً في الساحة السياسية.

يذهب المعتدون بالمجتمع المدني وعلى أساس بعض الإشكالات والإنتقادات التي من هذا النوع إلى أنّ أكثر المجتمعات الحاليّة هي مجتمعاتٌ جماهيريّةٌ من الناحية السياسيّة، أي إنّ التمايزات الفئوية فيها غير مشبعة، والتشابهات الواسعة الفكريّة والعقائديّة - وكذلك عناصر الإلتقاء بين الأفراد - واضحةٌ ومشهودةٌ أكثر من التمايزات. وليس لذى المجتمع الجماهيري أرضيّةٌ لصيرورة الديمقراطية، وذلك لأنّه بسبب زوال الترابطات التقليديّة والقوميّة والوطنيّة في المجتمعات الحديثة يصبح الأفراد على شكل وحداتٍ صغيرةٍ ومتفرّقةٍ يُلفت فيها التباعدات الإخلاقية والمعنويّة الكثيرة. وتؤمّن التجزءة هذه أرضيّةً مساعدةً جدّاً للأدلجة، ومثل هذه

المجتمعات يمكن وبسهولة وضعها تحت تأثير أيديولوجيّةٍ واحدةٍ، كما يمكن تعبئتها على نمطٍ وجهةٍ خاصّين بواسطة السياسات الجماهيريّة (populistic)[١].

وبناءً على ذلك يمكن بواسطة المجتمع المدني إخراج المجتمعات من حالة الجماهيرية هذه ومن خلال ذلك تهيئة الأجواء لديمقراطيّةٍ واقعيّةٍ ومشاركةٍ شعبيةٍ، يمكن للأفراد أن يكونوا مؤثّرين بشكلٍ أكثر واقعيّةً في تعيين مسار السياسات والأنشطة الأساسيّة السياسيّة والإجتماعية عدنما يكونون أعضاء في الفئات والجمعيّات، وأكثر من مجرّد مواطنين ونشطين سياسياً يريدون من خلال المشاركة الشخصيّة في الإنتخابات أن يكون لهم إسهامٌ في تعيين مصير البلد.

لابدّ من التأمل في أنّ المجتمع المدني إلى أيّ حدٍّ يمكنه أن يملأ نواقص الديمقراطّيات الموجودة، ولأجل ذلك لابدّ أن نمرّ مرةً أخرى على أهم نقاط الضعف في الديمقراطيّات الرائجة.

أغلب هذه الديمقراطيّات ليست بعيدةً عن الدرجات المتفاوتة للفساد الإداري والمالي، وكذلك عن نفوذ أصحاب الترغيب والترهيب والأعمال الخفيّة، وهي ذات محدوديّة مجال مشاركة المواطنين من الناحية العمليّة، حتى أنه في القرارات المهمّة

---

(١) بشيريه، حسين، جامعه شناسى سياسى، ص٣٣٣.

والأساسية لديهم إسهامٌ قليل. إنّ إمكانية إدراك المسائل المعقّدة الإقتصادية والسياسية تقلّ يوماً بعد يوم بالنسبة للأفراد العاديين، وذلك لأنّ المسائل الشخصية تقلّل من فرص المواطنين للإشتغال بمثل هذه الأمور. ومن جهةٍ أخرى فإنّ إبهام وتعقيد هذه المسائل يزداد يوميّاً، كما أنه في ظل انتشار وسائل الإتصال العامّة ووجود الوكالات الخبريّة الرهيبة والعملاقة واكتشاف الطرق المعقّدة والمؤثّرة في التصرف في الأفكار العامّة تتّجه قدرة الحكومات وأصحاب النفوذ الإقتصادي في مجال التدجين والتلقين والنشاط السريّ وتحريف الحقيقة إلى مزيد من الكثرة والتضاعف.

يميل المجتمع المدني في هذا الجو إلى رفع معدّلات المنافسة في ساحة المشاركة السياسيّة، وهو بذلك يبني على أن تفعيل الفئات والتشكّلات يُدخل إلى السّاحة عنصراً جديداً بأسم «زيادة المنافسة»، وهذا الأمر يمنع من انحصار الديمقراطيّة في مفهوم المشاركة الشعبيّة، ووفقاً لذلك تصبح الديمقراطيّات الموجودة أكثرَ واقعيةً.

يعتقد الكاتب أنّ هذا الإفتراض والأمل متورّطان في غفلةٍ هي:

أ - المجتمع المدني الذي يؤكّد عليه هؤلاء وبالرغم من أنّ بروزه وظهوره في المجتمعات النامية أقل نسبياً، إلاّ أنّه ذا تحقّقٍ عيني إلى حدٍّ كبيرٍ في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، فهناك حضورٌ فاعلٌ وواسعٌ في تلك البلدان للأحزاب، الصحف، النقابات، الجمعيّات الدينية وغير

الدينية وكذلك الجمعيّات المختلفة المدافعة عن حقوق المرأة والطفل، ومع كلّ ذلك فإنّ الديمقراطيات الموجودة في تلك المجتمعات ليست آمنةً من تلك النواقص التي عددناها. وبناءً عليه فلابدّ من البحث عن جذور الحلّ لمشكلات هذه الأنظمة في مكانٍ آخر، ولن يكون المجتمع المدني السبيلَ لخروج هذه الديمقراطيات من الطريق المسدود.

ب ـ الأمر الآخر هو أنّ هذه الفكرة لا تمنحنا أيّ ضمانةٍ على تحقّق المنافسة في الديمقراطيّة الموجودة في المجتمع المدني، ولا تبيّن أنّه كيف ستصان الأحزاب والمؤسّسات والتشكّلات وفي النهاية أعضائها وأفراد المجتمع من تدجين وتلقين أصحاب القدرة الإقتصادية والحكّام المخفيّين والواقعيّين للمجتمع؟ وجودُ المجتمع المدني وتكثّر التجمعات الإنسانية يصعّب من تسخير وتدجين الأفكار العامّة لا أنّه يقفل الباب أمام ذلك.

لا يتفاوتت المجتمع المدني مع بقيّة المجتمعات في وجود وعدم وجود الإستبداد والضبط الإجتماعي وإنما في كون ذلك مرئيّاً أو غير مرئي. ففي المجتمعات الغربيّة ـ والتي يتمتّع المجتمع المدني فيها بسابقةٍ ـ يتمّ إعمال التوجيه للأفكار العموميّة واحتكار أصحاب السلطة بشكلٍ أكثر تعقيداً وخفاءً من المجتمعات الفاقدة للمجتمع المدني.

٣ ـ المجتمع المدني ومسالة التقنين

لا تتخلّص المشاركة الشعبية في البلاد المعتمدة على الديمقراطية بالمشاركة في توزيع السلطة السياسية وتعيين الحكّام، وإنّما يكون للشعب تدخّلٌ مباشرٌ أو غير مباشرٍ في التقنين ووضع البرامج للبلاد. إنّ أمل المجتمع المدني يمكن في تدخّل الشعب قدر الإمكان في أمر سنّ القوانين، بحيث يكون التقنين الأساسيّ بيد الأفراد أنفسهم في المجالات الفرديّة والفئوية وفي غير الأطر الأساسية للمجتمع والمسائل الكبرى.

«إنّ أقصى ما في المجتمع المدني هو أن نصبح نحن البشر قادرين على اتخاذ القرار فيما يتعلّق بنمط حياتنا وأن لا يكون هناك أي حدّ لقراراتنا هذه. إنّه يمكن أن نقول في حالةٍ واحدةٍ فقد أنّ المجتمع المدني موجودٌ وهو فيما إذا تمكّنا من ممارسة التقنين الأساسي، أي أن نضع نحن القوانين الجذريّة فيما يتعلّق بأسس حياتنا، من ارتداء اللباس وحتى الحياة الخاصّة. ولا يمكن القول بوجود المجتمع المدني بدون الحياة الخاصّة. فالخطوة الأولى هي أن نكون أحراراً في حياتنا وهو أمرٌ يرجع إلى مسألة التقنين البنيوي المتقدّم والذي هو أساس الديمقراطية»[١].

---

(١) بشيريه، حسين، جامعه مدنى وايران امروز، ص٢١.

لهذا التوجّه فيما يتعلّق بالتقنين والإستقلال الكامل لَلفرد في الحريم الخصوصي والفردي جذورٌ في التفكير الليبرالي في باب العلاقة بين الفرد والدولة. إنّ سنّة التفكير الليبرالي كانت مدافعةً دائماً عن الدولة بالحدّ الأدنى، وعلى حدّ قول آربلاستر:

«ماتزال السنّة الليبرالية المسيئة للظنّ بالدولة والسلطة ومقاصدها قائمةً حتّى الآن في ليبراليّة القرن العشرين، فهي معتمدةٌ بالأصل على الإعتقاد الليبرالي بقدرة الأفراد على مراقبة منافعهم والمجتمع على إدارة نفسه بنفسه»[1].

روبرت نوزيك في كتاب Anarchy,stat and utopia - ومع طرحه فرضية أنّه لا يوجد أيّ موجود إجتماعي أو سياسي غير الأفراد وأنّ «الموجود فقط هو الناس وبصورةٍ منفردةٍ مع حياتهم، الإنفرادية»- قد اشتغل بإبراز هذه النظرية وهي أنّه لا يوجد أيّ تبريرٍ لأيّ أصلٍ كلّي مشخّص للأولويات أو فرضيّات خاصّة من التوزيع للمجتمع بشكلٍ كلّي. وهو يرى تبعاً للوك أنّ الحقوق الوحيدة التي نستطيع الحديث عنها بشكلٍ مشروع هي الحقوق الطبيعيّة للأفراد المستقلّين في المجتمع غير القابلةَ للفصل والتي تشمل قبل كلّ شيءٍ ملاحقة المصلحة الشخصيّة

---

(١) آربلاستر، آنتوني، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، تهران، نشر مركز، ص٧٤.

حتّى لا يحدث مجالٌ للإنجرار خلف التدخّل في حقّ الآخرين. كما أنّه يصرّ - مع طرحه الأدلّة على ما يسمّيه «الدولة بالحدّ الأدنى»- على أنّه ليس ثمّة دولةٍ أوسع وأشمل قادرةٍ على الحركة على أساسٍ أخلاقي، لأنّ حقوق الأفراد سوف تنتقض على هذا الأساس[1].

تلتزم الليبرالية بالدولة ذات الحدّ الأدنى، وتضع فرقاً بن النطاق العمومي والخصوصي، والإحترام للدائرة الخاصّة واستقلال الأفراد في تعيين شكل تنظيمها هو من أصول الدولة الليبرالية. من الضروري القول بأنّ القوانين القاطعة والصريحة في مجال تحديد هاتين الدائرتين قليلةٌ نسبيّاً. لقد تجاوز بعض الليبراليين ونتيجةَ بعض الميول الإفراطية هذا الحدّ وذهب إلى أنّ الدولة هي ضرورةٌ غير مرادةٍ. كما بلغت الرغبة في تحديد التدخّل الدولتي حدّاً بحيث إنّ هربرت اسبنسر ـ كمثال ـ يرى أنّه لا ينبغي أن يكون للدولة عملٌ فيما يتعلّق بالفقر والمرض والبطالة[2].

المجتمع المدني ليس مجتمعاً مستغنياً عن الدولة أبداً، وتأكيده على الإستقلال في التقنين الفردي والفئوي في المجال الخصوصي

---

(١) هلد، ديويد، دموكراسى، ترجمه عباس مخبر، انتشارات روشنكران: ١٣٦٩، ص٣٧٢ و٣٧٣.

(٢) vinsent Andrew, Modern Political Idillohies, Blackwell, 1992, P. 48.

هو تثبيتٌ آخر للفكر الليبرالي فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدولة والفرد. ومن حيث إنّ المجتمع المدني هو مجال الفرديّة والعمل وفق الرغبات الشخصيّة فمن الطبيعي أن لا يتقبّل أيّ تدخّلٍ من الدولة أو أيّ عاملٍ خارجيٍ في هذا الحريم.

من الجدير ذكره أنّ الإستقلال الكامل للفرد في الحريم الخصوصي وانحفاظ حقّ التقنين للأفراد وأعضاء الفئات ليس فقط لأجل الحيلولة دون نفوذ وتدخّل الدولة المستبّدة والمتسلّطة، بل إنّ المدافعين عن المجتمع المدني لا يشعرون بالسرور من تدخّل الدولة الأخلاقيّة والدينيّة والمريدة للخير أيضاً، وذلك لأنّ التدخّل الدولتي - وحتّى الدولة الدينيّة - في خير الأفراد والفئات يشتمل على أضرارٍ آفاتٍ عديدةٍ من وجهة نظرهم. وبناءً على ذلك فإنّ الطريق الأفضل هو أن تُصرف طاقةُ وهمّة الدولة في الصالح العام فقط، وأن تشتغل بالمسائل الأساسيّة الكبرى للمجتمع، من قبيل الأمن والإشراف على رعاية القانون وحفظ الحريّات القانونيّة. وعليه فإنّ أفضل من يكون له الحكم والقضاء في الخير الفردي والفئوي هم الأفراد أنفسهم، ومن هنا فإنّ التقنين في هذه الأمور هو من حقهم هم.

يستدلّون عادةً على ضرورة التحرّز عن التدخّل في المجال الفردي وجعل أمر التقنين ونمط الحياة بيد الأفراد أنفسهم بما يلي:

«إذا اعتبرنا الدولة كما يقول الأفلاطونيّون مسؤولةً عن بناء الطّينة الجيّدة للأفراد وهدايتهم فإنّه من الطبيعي

أن نحصر الصالح العام بها. على أساس هذه النظرية لابدّ أن يكون الحاكم إنساناً كاملاً وأفضل الناس حتى يتمكّن من تحمّل مسؤوليّة هذه الوظيفة الثقيلة.

في هذه النظرية:

أوّلاً: لم تلحظ مصلحة الدولة، لأنّه توجد إمكانيّة لطرح هذه الفكرة وهي أنّ مصلحة الدولة لابدّ أن تكون في تجنبها لمسؤولية البناء الجيد للناس.

وثانياً: إنّه لا يعتني بتأثير الأداء الجمعي والتقاليد العامّة في تحقيق الخيرات المنظورة للمجتمع أو حتى الخير المطلق (بقطع النظر عن أيّ رؤيةٍ نملكها عن الخير).

ثالثاً: إنّه ليس ثمة تنسيقٌ كاملٌ أبداً بين الدولة والفرد حتى يسلّم الأفراد وبلا قيدٍ أو شرطٍ بقيود الخير والمصلحة التي تفكّر فيها الدولة.

رابعاً: إنّ التجربة التاريخية تدلّل على أنّ الدول التي ظهرت في الساحة بهدف تحسين حياة الشعوب مستفيدةً من الطرق غير القانونيّة قد صنعت أكبر جحيم لها.

خامساً: إنّ خير وسعادة الأفراد بدون حريّة الإرادة لديهم أمرٌ غير قابلٍ للتحقّق.

سادساً: إنّ خير وسعادة مقولاتٌ ذهنيّةٌ انتزاعيّةٌ ومرتبطةٌ

بالشخص نفسه وبأيّ صورةٍ كان العالم الخارجي وبواسطة أيّ قدرةٍ تغيّر وتحوّل فمن غير المعلوم أنّه سيوصل كلّ الأفراد إى أن يفكّروا ويصبحوا سعداء، إنّ تصورّ عالمٍ يكون فيه كلّ الأفراد شاعرين بالسعادة أمرٌ صعبٌ جدّاً»[1].

سوف نتعرّض لاحقاً - أي عند الحديث عن موقعيّة الدولة والحاكميّة وأيضاً نطاق التدخّل الديني في الفكر السياسي الإسلامي - لبحث ونقد بعضٍ من هذه الأدلّة.

٤ ـ المجتمع المدني والتعدّدية الأخلاقيّة

بيّنا فيما تقدّم أنّ المجتمع المدني هو فكرةٌ هادفةٌ لتقوية التعدّدية السياسيّة، أيّ أنّه لا يتجر لأيديولوجيةٍ خاصّةٍ، ويؤمّن مجال الإشتغال والفعاليّة للأفراد والفئات في ميدان المنافسة الحرّة في الساحات المختلفة الإقتصادية والسياسيّة والثقافيّة والدينيّة. الآراء والعقائد والأيديولوجيات كلّها متماثلةٌ ومتساويةٌ ولا رجحان لواحدةٍ على أخرى، إلا إذا تُلقّيت في ميدان العمل بالقبول والحماية من جانب أفرادٍ وفئاتٍ أكثر وبرزت موفّقيّتها وقدرتها في ميدان الإختبار العملي وفي الساحة الإجتماعية.

يتّكى المجتمع المدني بالإضافة إلى التعدّدية السياسيّة على

---

(١) محمدى، مجيد، جامعه مدنى به منزله يك روش، تهران، نشر طقره: ١٣٧٦، صص٢٧ و٢٨.

التعدّدية القيميّة والأخلاقيّة (moral pluralism). إنّ بقاءه ودوامه كما يراه هو نفسه إنّما هو في التسامح والتساهل الأخلاقي وعدم الإصرار على قيم أخلاقيّة خاصّة.

يكتب ريتشارد ولهايم في هذا المجال فيقول: «إنّ من مميّزات المناطق المتطوّرة من أوروبا رواج وتنمية النظرية السياسية المعتقدة بأنّ اتحاد وبقاء المجتمع ليس مبنيّاً على الإحتفاظ بإخلاقٍ واحدةٍ ومشتركة، بل هو متّكىء على التسامح المتبادل بين الأخلاقيّات المختلفة»[1].

التعدّدية والتساهل الأخلاقيين واللذات هما اللازم المنطقي للإعتراف الحاصل في المجتمع المدني بكافّة الفئات والجمعيّات - مهما كان مسلكها وهدفها - محميّان من جانب الفكر الليبرالي، وهذا بنفسه شاهدٌ آخر على الترابط العميق ين هذا التلقّي للمجتمع المدني والليبرالية.

يقول جورف راز: «الليبرالية ملتزمةٌ بالتعدّدية الأخلاقية، أي أنّها توافق على أنّ التعداد الكثير للعلاقات والإلتزامات والمشاريع ذات القيم له قابليّةٌ للتحقّق في حين أنّها جميعاً متقابلةٌ غير متوافقةٍ ويمتنع اجتماعها»ا[2].

---

(١) Plant, Raymond, Modern Political thought, Blackwell, 1992, P. 76.

(٢) Raz, Joseph, Liberalism, Autonomy and the politics of neutral concern, Midwest studies in philosophy, 1982, 9, 7.

ليست الليبرالية عاشقةً لتفسيرٍ خاصٍ لطينة الإنسان وفطرته بل هي حياديّة بالنسبة للأبحاث البنيوية الأخلاقيّة والميتافيزيقيّة. وعلى حدّ تعبير آكرمان: «الليبراليّة غير مبنيّةٍ على صدق وحقّانية أيّ نظام معرفي وميتافيزيقي واحدٍ وخاصٍ... إنّك لأجل القبول بالليبراليةً لستَ محتاجاً لاتخاذ موقفٍ محدّدٍ من مجموعة الأسئلة الكبرى التي فجّرت جدالات كثيرة»[1].

لا يجوز على أساس هذا التفكير السياسي - والذي هو من نتائج المجتمع المدني - إنتظام السياسة وشكل إدارة المجتمع على أساس تفسيرٍ خاصٍ عن الطبيعة والحقيقة الإنسانية وعن الحياة الجيّدة والسعيدة. إنّ نداء التعدّدية الأخلاقية والقيمية هو أنّه يمكن عرض نماذج مختلفة من السياسة وشكل تنظيم الأمور الإجتماعية على أساس أنظمةٍ أخلاقيّةٍ وقيميةٍ مختلفةٍ ومتنوّعةٍ، وفي هذا المجال وبدلاً من القبول بنموذج خاصٍ والذي يعني القبول والإنتخاب لنظم أخلاقيةٍ وقيم مشخّصةٍ لابدّ من التأمّل بتدبيرٍ آخر ووضع الأهدافَ والغايات الأخلاقيّة والقيمية جانباً والتفكير فقط بوضع القواعد والقوانين الحياديّةً فيما يتعلّق بأمر الخير والشر وبالأخلاقية وعدمها، وأن تؤمّن المال للأفراد حتّى يتمكّنوا بأنفسهم من تعيين خيرهم وشرّهم. وبعبارةٍ أخرى فإنّه وبدلاً من أن تؤثّر

---

(١) Askerman, Bruce, social Justice in the liberal stste, Yale university press, 1980, P. 361.

السعادة والخير والقيم والأخلاق في السياسات والبرامج وشكل إدارة المجتمع، لابدّ من صرف النظر عن هذه المقولات، والمرور بتسامحٍ وتساهلٍ من جانب الأنظمة الأخلاقيّة والقيمية، وإحالة الحكمِ فيها إلى الأفراد أنفسهم، ومنحهم مجال الإنتقاء شخصيّاً للنظام الأخلاقي والقيمي المنشود لهم في الحريم الفردي والخصوصي والفئوي.

على أساس هذا التحليل فإنّ النظريّة الليبرالية تفكّر قبل كلّ شيءٍ بأمرين إثنين هما:

١ ـ تدوين القوانين المناسبة بدون الأخذ بعين الإعتبار نمطاً خاصاً من الخير والسعادة البشريّة.

٢ ـ تأمين الحريّة الفرديّة بحيث يمكن للأفراد بعيداً عن أيّ فرضٍ وبشكلٍ حرٍ أن يحقّقوا تصوّرهم الخاص عن الحياة الجيّدة[1].

يمكن ممّا تقدّم إثبات هذه الفكرة بشكلٍ جيّدٍ وهي أنّ موضوعة المجتمع المدني ـ والفكر الليبرالي المعاصر ـ مبنيّةٌ على التعدّدية الأخلاقيّة الحادّة أو الشكّاكيّة الأخلاقية (moral scepticism)، يعني فضلاً عن أنّها لا تدعو المجتمع إلى أيديولوجيّةٍ ومذهبٍ وثقافةٍ خاصةٍ، ولا تمنحه أيضاً إيقاعاً

---

(١) Modern Political thought, P. 77.

خاصاً، فإنّها لا تنتخب تفسيراً معيّناً عن حقيقة وشخصيّة الإنسان وخيره. لابدّ من منح الأفراد - في إطار نشاطاتهم الإقتصادية والإجتماعية والثقافيّة في الفئات والتجمّعات المندرجة في المجتمع المدني - مجال الوصول إلى التصوّر الذي يملكونه عن الخير والسعادة البشريّة، وليس هناك حقٌّ في فرض تصور عن الخير والسعادة كنظام أخلاقي وقيمي أرفع وصحيح على كلّ أفراد المجتمع. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ المفكّرين الليبراليين قد اضطُرّوا إلى الإعتراف بوجود ارتباطٍ بين الليبراليّة والتشكيك، . فآكرمان يعتبر في كتابه أنّ الشكّاكيّة المعرفيّة فيما يتعلّق بواقعيّة المعاني المتعالية تُعدّ واحدةً من الطرق الأصليّة المفضية إى الليبراليّة، ويقول في بحثه تحت عنوان «الشكّاكيّة الليبرالية». «هل يمكننا أن نعرف شيئاً عن الخير؟ كلّنا لديه معتقداتٌ لنفسه، لكن أليست هي مجرّد إدّعاءاتٍ تمّ عرضها على أنّها معلوماتنا فيما يتعلّق بموضوعٍ ما؟ أليست هذه بلاهةٌ واضحةٌ أن يعمد شخصٌ إلى فرضِ وتحميل الآخرين المعتقدات التي يتخيّل هو بأنّها صحيحة؟.... إن الحقيقة المرّة هي أنه لا يوجد في أعماق عالمنا معنىً أخلاقي مخفي»[1].

(1) Social Juastice, P. 368.

إنّ فكرة المجتمع المدني ليست مبنيّةً فقط على الشكيك الأخلاقي بل إنّها متّكئةٌ أيضاً على التشكيك المعرفي من الدرجة الأولى، لا يحقّ لأيّ شخصٍ في المجتمع المدني ولا لأيّ فئةٍ أن تفرض على الآخرين أيّة فكرةٍ كحقيقةٍ مطلقةٍ، وذلك لأنّ الحقائق إمّا أنّها نسبيّةٌ أو أنه لا طريق ـ على الأقل ـ لإثبات حقّانيتها وصدقها (الشكّاكية المعرفية). ويقرّر أحد المدافعين عن أطروحة المجتمع المدني هذه النتيجة بهذا الشكل فيقول: «إنّ تشكّلات المجتمع المدني هي منبعٌ لتقوية وتحكيم الحقائق المختلفة لا حقيقة واحدة متعلّقة بفردٍ أو فئةٍ. وحتّى لو كانت الحقيقة واحدةً فإن الأفراد لديهم مناهج متنوّعة للحصول عليها. إنّ المجتمع في حال عدم وجود التشكّلات لديه قابليّةٌ عاليةٌ لتقبّل الحقيقة الواحدة، لأنّ الأفراد ليس لديهم مجالٌ لتصوّر التعدّد، أمّا في صورة وجود التشكّلات فإنّ الأفراد يجرّبون التعدّد حينئذٍ وتصوّرهم للحقائق مع بعضها البعض يكون متقابلاً»[1].

تواجه الليبرالية كذلك أطروحة المجتمع المدني لدى قبولهما بالتشكيك الأخلاقي والعرفي التساؤل التالي: «إذا لم يمكن التصديق والقبول بأصولٍ لابدّ أن نقبل بالليبرالية والمجتمع المدني على أنّهما الفكرة والأطروحة الأفضل؟». أيّ أصلٍ وقاعدةٍ واستدلالٍ يراد منه جعل حقّانية وصحة واعتبار الليبرالية والمجتمع

---

(١) محمدى، مجيد، جامعه مدنى، ص٢٥.

المدني على كرسي القبول، لن يتمكّن من الصمود أمامَ سلاح النسبيّة والتشكيك. وبالتالي فإنّه لن يكون هناك مبنىً يُلزمنا بالقبول بالمجتمع المدني والليبرالية كنموذجٍ أفضل لإدارة وتنظيم المجتمع.

وفي مقام الدفاع يمكن القول بأنّ أطروحة المجتمع المدني ليست مبنيّةً على أصول ومباني ملزِمة، وهي لا تريد أن تبني حقّانيتها واعتبارها على صحّة وحقّانية بعض الأصول القيم، وإنّما تكون الليبرالية والمجتمع المدني جواباً ونداءً طبيعيّين للتشكيك والتعدّدية الأخلاقيّة. وبعبارةٍ أخرى الشكّاكية الأخلاقية وعدم إمكان إثبات أفضليّة تفسيرٍ خاصٍ عن الإنسان وخيره من جهةٍ، والفشل العملي للأيديولوجيات المبتنية على تفسيرٍ معيّنٍ عن الخير والسعادة البشريّة من وجهةٍ أخرى يُلزمانا بالتوجّه إلى طرحٍ تترك الفئات والأفراد فيه أحراراً في الوصول إلى خيرهم الفردي والفئوي. وبناءً عليه فإنّ الليبرالية والمجتمع المدني الناشئين من هذا التفكير وهذه التجربة يسعيان إلى عدم إضفاء لونٍ ورائحةٍ خاصيّن على المجتمع، كما لا يكوّنان له إيقاعاً خاصاً ويحمّلانه التعدّد وعدم التلوّن في كافّة الشؤون المجتمعية كما ويعتبران كلّ الأفكار وبلا تمييزٍ قابلةً للتجربة والقبول، وكلّ طاقتهما مسخرةٌ لتنظيم قواعد تؤمّن الأطر اللازمة لهذا التعدّد وعدم التلوّن وتضع حرمةً لأركانهما وأصولهما.

إن بعض المفكّرين قد تلقّوا وبشكلٍ جيدٍ هذا الدفاع والجواب على أنّهما غير كاملين. لأنّ الليبرالية ليست هي الإستجابة الوحيدة

الممكنة للشكّاكية الأخلاقيّة والمعرفيّة. بل يمكن لأفكار أخرى أن تنبثق عن هذه الشكّاكية. وكمثالٍ فإنّ التفكير المعارض لليبرالية لدى نيتشه هو بالضّبط مبتنٍ على الشكيك وعدم الهادفّية الأخلاقيّة. لقد كان نيتشه يعتقد بأنّه في ظرف وجود الشكّاكية والهادفيّة الأخلاقيّة فإنّ الأخلاق والقيم لابدّ أن تتولّد على أساس الإرادة (will)، وفي الواقع فإنّ إرادة الفرد القادر وحدها ستكون قاردةً على إبداع الأخلاق والقيم[1].

وإذا لم تكن الليبرالية والمجتمع المدني لوحدهما النتيجةَ المتصوّرة للشكّاكية الأخلاقيّة والنسبيّة المعرفيّة فإنّ الإصرار على القبول بهما ورجحانهما على باقي الأفكار سوف لن يكون مبرّراً.

في الحقيقة فإنّ الليبرالية وأطروحة المجتمع المدني ليستا خالصتين بشكلٍ مطردٍ من مباني وأصول جزميّة بل تتقبّلان بعض الأصول والقيم بشكلٍ حاسم. وأساساً لا يمكن الحديث عن تقديم ورجحان طرحٍ وتفكيرٍ سياسي ـ إجتماعي على سائر الأفكار من دون ترجيح مبانيَ وأصولَ قاطعةَ وفرضياتَ قبليّة معيّنة فيما يتعلّق بالإنسان والمجتمع.

٥ ـ موقعيّة الدين في المجتمع المدني

إن التصوير الذي تقدّم عرضه في هذا الفصل عن المجتمع

---

(١) Modern politcal thought, P. 78.

المدني يحكي بوضوحٍ عن حقيقة أنّ المجتمع المدني ليس مجتمعاً متمحوراً حول الدين، أي أنّ الدين ومحتواه الداخلي ليس لهما أيّة دخالةٍ في القرارات والإلزامات والتدابير الحكوميّة والسياسيّة - الإقتصاديّة للمجتمع. ولكن ليس معنى هذا هو إقصاء الدين أو الفرار منه. إنّ النظرة التعدّدية للمجتمع المدني تقضي بأنّ للدين مجال الحضور وفرصة الظهور أيضاً إلى جانب بقيّة الأفكار والعقائد والمدارس في المجتمع.

المجتمع المدني مجتمع التشكّلات والفئات ومن حيث إنّ أيّ فئةٍ أو جمعيّةٍ لها إمكانيّة التكوّن والفعّالية، فإنّ المتديّنين بدينٍ خاصٍ هم أيضاً يمكنهم أن يهيّؤا لأنفسهم جمعيّات وفئات دينيّة، وهذا لا يتنافى مع العضويّة في بقيّة الفئات الإقتصادية أو السياسية.

تتكوّن تشكّلات المجتمع على أساس الميول الفرديّة والفئويّة، والرغبات والعواطف والتوجّهات الدينيّة وهي أمورٌ واقعيّةٌ مسلّمةٌ لدى البشر وغير قابلةٍ للإنكار. وبناءً على ذلك يعترف في المجتمع المدني بأيّ جهةٍ، كما يؤمّن إمكانيّة النشاط الفئوي الديني.

لا يترقّب في المجتمع المدني أن يكون للدين أيّ حضورٍ وحاكميّةٍ في الميادين المختلفة، وإنّما الميزان لحضور واقتدار الدين فيه مرتبطٌ بمدى نشاط الجماعات الدينيّة وتأثيرها على الأذهان العامّة. المجتمع المدني هو ميدان منافسةٍ للفئات والأفكار والعقائد، وفي هذه المنافسة لم يجر أخذ أيّ امتيازٍ خاصٍ لأيّ فكرٍ

أو مبدءٍ ومذهبٍ خاصين بنظر الإعتبار، وكلّ الأفكار والمدارس والعقائد لديها مجال المواجهة والمنافسة في ظروف متكافئة. ووفقاً لذلك ففي ظل توسعة النشاط الإجتماعي يظهر النجاح والحضور الفعّال في اجتذاب الأذهان العامّة من خلال الفئات والتشكّلات الدينيّة والتي يمكنها أن تجعل عمليّة وضع البرامج والسياسات واتخاذ القرارات متأثّرةً بالتعاليم والمبادىء الدينية، وبالتالي فإنّ مساحة تدخّل الدين في الساحة الحكومتيّة والسياسيّة لن يكون ميسّراً إلاّ في إطار ميدان المنافسة والمماكسة هذا، لا أنّ هناك حقّ أولويّةٍ للدين في هذا المجال من دون مثل هذه المنافسة.

إنّه لمثيرٌ للتعجّب أن تعتبر أطروحة المجتمع المدني لدىٰ بعض المدافعين عنها مقويّةً لموقع الدين في المجتمع: «إنّ المجتمع المدني ليس بمثابة أملٍ غير قابلٍ للحصول، بل هو ـ كإنجازٍ بشريّ ـ أمرٌ مطلوبٌ نسبيّاً. إنّ هذا الإنجاز البشريّ ليس فقط لا يتعارض وأيّ تفسيرٍ للدين وإنّما يمكن القول بأنّه أساسٌ محكمٌ للتديّن الواقعي لدى أفراد وآحاد المجتمع»(١).

يشتمل هذا الكلام على خطأين هما:

أولاّ: بالرغم من أنّ المجتمع المدني يعطي مجالاً لحضور الدين في المجتمع ـ وليس لديه عنصر مواجهةٍ معه ـ

(١) غنى نژاد، موسى، جامعه مدنى وايران امروز، ص١٨٤.

إلاّ أنّ هذا لا يعني توافق أيّ تفسيرٍ للدين مع المجتمع المدني، فهناك تفاسير للدين لا تحتمل التعدّدية الأخلاقيّة والسياسيّة للمجتمع المدني كما ولا تحتمل الشكّاكية الأخلاقية وتريد الحاكميّة للتعاليم والنظام الأخلاقيّ والقيمي الديني في ساحة المجتمع. ومن هنا فالصحيح أن يقال: «المجتمع المدني ليس محارباً للدين وهو منسجمٌ مع بعض تفاسيره» لا أنّ أيّ تفسيرٍ للدين يتقبّل المجتمع المدني بكامل هويّته.

ثانياً: إنّ فكرة المجتمع المدني محايدةٌ فيما يتعلّق بمسألة تقوية الدين وعدم تقويته، فالمجتمع المدني وبالإتكاء على لزوم التعدّدية في الساحات المختلفة يهّيء فقط أرضيةً مساعدةً لطرح أيّ نوع من التوجّهات والعقائد كما يعطي الحقّ في إرضاء الرغبات وملاحقة المنافع المختلفة. فكما انه يمنح الدين والجماعات الدينيّة مجالاً فهو يؤمّن أيضاً الأرضيّة للتوجّهات والعقائد غير الدينية بل وحتّى المضادّة للدين. وبناءً عليه لا يصحّ أن نحسب الحياديّة على أنّها تهيئةٌ للأرضية وتحكيم لمباني الدين والتديّن.

٦ ـ المجتمع المدني وتحديد السلطة

واحدةٌ من امتيازات وخصائص المجتمع المدني هي تحديد وتحجيم السلطة السياسيّة. وهذه الخاصيّة تمنح المجتمع المدني خصلة المعارضة للإستبداد. في الحكومات المستبدّة (التوتاليتاريّة) تقوم السلطة السياسيّة ومن ذاتها باتخاذ القرار السياسي فيما تعيش شرائح المجتمع وأفراده في جهلٍ وعدم اطلاعٍ إزاء هذه القرارات والتدابير، وقهراً فإنّ المشاركة السياسية غير الواقعية تتلخّص حينئذٍ في الإنتخابات الدوريّة.

واحدٌ من الهموم الأساسيّة لفكرة المجتمع المدني هو أن تكون التشكّلات والأحزاب والأصناف والفئات ـ والتي تتبلور على أساس محوريّة الميول والمنافع الفرديّة والفئوية ـ موسّعةً من أجواء التحديد والرقابة على السلطة السياسيّة للمجتمع، ومانعةً من العمل المخفيّ للحكومة. يرى مديسون (madison) أحد مؤسّسي النظام السياسي للولايات المتّحدة الأمريكيّة أنّ المجتمع المدني يعني النقاط المرتبط بالمجتمع والإقتصاد المترافق مع الحكومة، وكلاهما من مراكز القدرة ويمكن أن يشارك كلّ واحدٍ منهما الآخر. لقد كان ينظر إلى هذه المجموعة كتركيبٍ من الفرق، الأحزاب، التوجّهات، الطبقات والفئات، وكان يعتقد أنّ هذه الفئات التي لديها رغبات ومنافع ذاتيّة تقوم وبشكلٍ طبيعي بالتحديد والرقابة على بعضها البعض فتؤمّن بذلك موجبات الإعتدال والتوازن،

مما يوجب الإستقرار المطّرد للتوازن السياسي والأجتماعي[1].

يتمحور الكلام في المجتمع المدني الجديد حول أنّه كيف يمكن تحديد الحكومات؟ وتقوم وسائل الرقابة في هذا العصر - والتي هي عبارةٌ عن الصحف، الأحزاب، الجمعيّات الصنفيّة والتي هي بمنزلة الدروع الحافظة - بحفظ الأفراد في مقابل تجاوز وتعدّي الحكومة، كما أنّها تؤمّن إمكانيّة الرقابة على أعمال الحكومة بشكلٍ مستمر[2].

هذا الأمل والهدف للمجتمع المدني هو ضروريٌ وإيجابيٌ مائة بالمائة. إنّ السلطة السياسيّة لديها دائماً ميلٌ إلى تحصيل المزيد من القدرة والتسلّط، والمجتمع السليم لابدّ له أن ينعم بأسباب التحديد والرقابة على نشاطات أصحابها. إلاّ أنّ السؤال الأساسيّ هنا هو أنه هل أنّ هذا الهدف المطلوب غير ميسّرٍ إلاّ في ظلّ القبول الكامل بأطروحة المجتمع المدني؟ وهل أنّ الطريق الأوحد والواقعي للرقابة وتحديد السلطة هو في يد هذه النظرية، أم أنّه توجد أنواعٌ أخرى لتأمين هذا الهدف، وليس الإجتناب عن احتكار السلطة وإلغاء الحكومة التوتاليتاريّة منحصراً بالقبول الكامل والأعمى بالليبرالية المعاصرة وفكرة المجتمع المدني. على كلّ سوف نتكلّم لاحقاً أكثر حول هذه النقطة.

---

(١) Matthews, Richard.K, Ifmen were Angels, viniversity press of Kansas, 1995, PP. 84,85.

(٢) سروش، عبدالكريم، جامعه مدنى وايران امروز، ص١٢٨.

الإشكالية الأخرى هنا هي: هل استطاع المجتمع المدني بشكله الحالي إلغاء الإستبداد واحتكار السلطة من جانب أصحابها، أم أنّ الحقّ مع المنتقدين للمجتمع المدني القلقين من الإستبداد والإحتكار غير المرئيين الحاصلَين من جانب أصحاب وسائل الإتصال والشركات المتعدّدة الجنسيّة، والذين يعتبرون أنّ أطروحة المجتمع المدني لم توفّق في الوصول إلى هذا الهدف؟

٧ ـ المجتمع المدني، الإنتقادات والنقائص

لقد أثار المجتمع المدني ـ على الشكل الذي هو عليه في الغرب الرأسمالي والذي نلحظه هنا في هذه الدراسة ـ ردود فعلٍ مختلفةٍ. فالمنتقدون يُبرزون مخالفتهم لهذه الظاهرة من خلال طرقٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ ومتنوّعةٍ. فبعضهم مخالفٌ له من الأساس، والبعض الآخر موافق الفكرة من حيث المبدأ، ولكنّه يعتبر أنّها مبتلاةٌ بأمراض وطوارىء. ويمكن من حيث المجموع تقسيم كلّ الإنتقادات والهواجس المرتبطة بالمجتمع المدني إلى ثلاث مجموعاتٍ هي:

أ ـ الأشخاص الذين يخالفون أساس فكرة المجتمع المدني لأنّهم لا يقبلون بأصل الحداثة ونمط الحياة والعلاقات الرائجة في العالم الرأسمالي.

ب ـ الأشخاص الذين يوافقون على أصل الفكرة، إلاّ أنّهم قلقون بسبب وجود موانع تحول دون ظفرها في الوصول لأهدافها.

ج ـ الأشخاص الذين في ظروف موافقتهم على أساس الحداثة يعتبرون المجتمع المدني غير مرغوبٍ فيه ويريدون القيام بأصلاحات جديّة فيه.

في الحقيقة فإنّ المجتمع المدني في تفسيره الجديد هو ظاهرةٌ لا مجال لظهورها إلاّ في الحداثة، وعليه فمن الطبيعي أن تستدعي المخالفة البنيويّة للحداثة مخالفةً جدّيةً لأطروحة المجتمع المدني، وبعبارةٍ أخرى أيّ شخص يتمسّك بالحداثة لا يمكنه أن يخالف أساس المجتمع المدني لأنّ المجتمع المدني هو حصيلةٌ مباشرةٌ للحداثة. وعلى حدّ تعبير أحد الناقدين للمجتمع المدني: «لن تكون هناك إمكانيّةٌ لوجود أيّ فكرةٍ ناشئةٍ من قلب الحداثة وهادمةٍ لأساس المجتمع المدني، لأنّ المجتمع المدني هو العصارة الإجتماعية للحداثة»[1].

إنّ أغلب المعارضين للحداثة لديهم توجّهاتٌ ماركسيّةٌ. وهم يعتقدون بأنّ التجدّد والمجتمع المدني ليسا سوى طريقةٍ من الطرق الممكنة للحياة، وليس هناك ضرورةٌ تاريخيّةٌ وواقعيّةٌ تدعمها. ليس ثمّة قانونٍ حديديّ يَسوق بقيّة المجتمعات نحو التجدد على غرار المجتمعات الغربية. لقد ظهر في العصر الحديث النابع من الروابط والإرتباطات الداخلية البوجوازيّة والرأسماليّة المعاصرة إنسانٌ

---

(١) Tester, Keith, civil society, P. 145.

جديدٌ، وهو أنسانٌ ذكيٌّ ولديه نزعةٌ فرديةٌ ويسعى نحو منافعه، والمجتمع المدني لابدّ أن يتبلور في مكان حياة الإنسان الساعي نحو منافعه الخاصّة[1].

أمّا إذا انهارت روابط القدرة في النظام الرأسمالي، وصارت الإرتباطات الداخليّة له أسيرة التحوّل البنيوي، فإنّ الإنسان الذي كان محصولاً لتلك الروابط الجديدة سوف لن يكون طالباً للمجتمع المدني بشكله الحالي. ويعتقد هؤلاء بأنّ المجتمع المدني هو الجوّ المناسب لنموّ الإنسان المنعدم الثقة بذاته والممسوخ، ذاك الإنسان الذي يجعله نظامه الرأسمالي غريباً عن ذاته ومداهناً لا يستقر على شيءٍ فجلب المنافع الشخصيّة وحبّ الذات ومحوريّتها هما بالنسبة له المطلوب والغاية الأولى.

المجموعة الثانية من منتقدي المجتمع المدني يرونه مجتمعاً مريضاً ومأزّماً، وإن جعلوا أصل وجوده في أمانٍ من حملاتهم. «اليوم يواجه الغرب الأزمات في إطار المجتمع المدني، بهذا المعنى وهو أنّه مع القدرة على السيطرة على القسم الخصوصي ومع الأخذ بعين الإعتبار السلطة التي تملكه الشركات المتعدّدة الجنسيّة القادرة حتى على احتواء دولةٍ فقد حصل هذا الخطر وهو أنّ هذه الجوامع يتمّ جرّها نحو نوعٍ من المستوى الواحد والمتشابه وهذا

---

(١) بشيريه، حسين، جامعه مدنى وايران امروز، ص٢٠٦.

ناقضٌ للمجتمع المدني. يقول توكويل: «إنّ المجتمع المَدني هو محلّ بروز التنوّع والإختلاف» لكنّ تحوّلات المجتمع الغربي هي بإتجاه حذف هذا التنوّع وهذا الإختلاف»[1].

لقد كان يُطرح المجتمع المدني دائماً في مقابل المجتمع الجماهيري (mass society)، وقد كان يدّعى أنّ التنوّع والتكثّر الموجود في المجتمع المدني هو ضمانةٌ لنا من كثير من آفات المجتمعات الجماهيرية، إلاّ أنّنا نشاهد اليوم أنّ المجتمع الجماهيري ليس من الضروري أن يكون مختصّاً بالمجتمعات الإقطاعيّة والتقليديّة، بل إنّه قابلٌ للديمومة بقالبه وشكله الحديث في المجتمعات الصناعيّة أيضاً. واحدةٌ من مميّزات المجتمع الجماهيري هي استعداد الشعب لتقبّل التلقين، ففي مثل هذه المجتمعات يمكن وبسهولةٍ تدجين الأفكار العموميّة وجعلها تحت التأثير، إنّنا نشاهد في العصر الحاضر ومع كامل الأسف النشاط المتزايد وغير القابل للضبط للسماسرة الإعلاميّين وأصحاب النفوذ الإقتصادي في هذا المجال، ونرى كيف نشروا تسلّطهم غير المرئي في مختلف المجالات المتعدّدة للمجتمع، وألبَسوا المجتمعَ المدني ثوبَ اللاتلوّن الإدعائي والتعدّدية السياسية بواسطة طرقٍ معقّدةٍ ورمزيّةٍ فيما نشاهد وراء السطح

(١) بيران، برويز، جامعه مدنى وايران امروز، ص٢٠٩.

المتمدّد والمتلوّن للمجتمع عُمقاً مليئاً بالتوجيه الخاص.

يورغن هابرماس وهانا آرنت هما من هذه المجموعة المخالفة. يعتقد آرنت بأن المجتمع المدني صار أضعف وأخفّ لونا بعد عصر النهضة، ونحن واجه ما يسمّى بمسخ الإنسانيّة. لقد انحدر الإنسان في أوج الحداثة إلى مجرد موجودٍ باحثٍ عن معاشه فقط، أمّا البُعدين الآخرين له أي العمل الخلاّق (مجال الفن) والفعل السياسي الحرّ (حريّة العمل الساسي) فقد صارا أكثر نحافةً. وذلك لأنّنا نتواجه مع ظهور سلطةٍ مطلقةٍ من جميع الجهات[١].

القسم الثالث من المعارضين يتّكيء على بعض القيم والمعايير العامّة والمقبولة في باب الإجتماع والسياسة، ويعتقد بأن المجتمع المدني بتفسيره الجديد قد خدش وطعن في هذه المعايير. إنّ معاييرَ من قبيل حفظ الأمن والمنافع الوطنية، النظم والتنظيم السياسي، الخير والمصلحة العامّة هي من الأمور التي لوحظت هنا في نقد وتقييم المجتمع المدني. إنّ أشخاصاً من قبيل ديفيد ترومن وروبرت دل يرون في دفاعهم عن تعدّدية المجتمع المدني أنّ المنافسة الجادّة للفئات المختلفة صاحبة المنفعة هي الخالق للنّظم العمومي والخير المشترك[٢].

وفي المقابل يمكن الإدّعاء بأنّ التعدّد المتزايد الموجود في

---

(١) بشيريه، حسين، جامعه مدنى وايران امروز، ص٢٠٥.

(٢) Matthews, Richard. K, If Men were Angels, P. 85.

المجتمع المدني وتقوية الصنفيّة والفئوية والإهتمام الزائد بالذاتية وطلب المنفعة الفرديّة والفئوية لا توسّع من أيّ أرضيّةٍ لمتابعة الخير الجمعي والمصلحة العامة والمنافع الوطنية. لا يمكن تكرار هذا الإدعاء الساذج فيما يتعلّق بالمصلحة العامة والمنافع الوطنيّة من أنّ تأمين الخير ومصلحة الأفراد والفئات يستدعي بنفسه تأمين تلك المصلحة العامّة والمنافع الوطنيّة، لأنّ المنافع الوطنيّة والمصلحة العامّة ليستا نتيجةً لمنافع الفئات والجماعات المختلفة، وتحصل حالاتٌ يقع بينهما فيها تعارضٌ وتصادم، ولا تؤمّن المنافع الوطنيّة إلاّ مع صرف النظر عن المنافع الفردية والفئوية.

الإشكال الآخر هو أنّ التكثّر السياسي يوجب تقطيع المجتمع إلى أجزاء عديدة، وهو أمرٌ غير مطلوبٍ، وذلك لأنّ الرشد والتنمية بأبعادهما المختلفة يتجمّدان في ظلّ أجواء التشتّت والإختلاف والمنافسة.

الهاجس الآخر هو أنّ التعدّد السياسي والنموّ المتزايد للفئويّة داخل المجتمع المدني يهدمان التنظيم السياسي للمجتمع لأسبابٍ متعدّدةٍ. وأهم هذه الأسباب هي على الشكل التالي:

١ ـ لا يمكن أصلاً للتشكّلات الصغيرة وبسبب مستوى الأفق والنظرة المحدودة لديها وترجيح المنافع الخاصّة على منافع الآخرين أن تعمل في إطار النّظم السياسيّ الموجود.

٢ ـ إنّ القدرة النسبيّة للفئات المستقلّة تحدّ من قدرة وحاكميّة الدولة، وهو أمرٌ يضرّ بالنظم السياسي ويمنع الدولة من اتخاذ القرارات المستقلّة في بعض المجالات.

٣ ـ أحياناً تكون التشكّلات موجبةً لتثبيت الفروقات وعدم المساواة، لأنّها تركّز فقط على منافعها، سيما إذا كان في عضويّة هذه التشكّلات الطبقات الغنيّة وأصحاب النفوذ الإقتصادي، وتزايد الفروقات يهدّد النظم والتنظيم السياسيّين[١].

---

(١) محمدى، مجيد، جامعه مدنى بمنزله يك روش، ص١٣٢.

الفصل الثالث:

تناقض المجتمع المدني ـ الديني

يختصّ هذا الفصل ببحث العلاقة بين الدين والمجتمع المدني. والمراد من تعيين العلاقة هو معرفة هذه النقطة وهي: هل أنّ التعاليم الإسلامية تنسجم مع ظاهرةٍ بإسم المجتمع المدني؟ وبعبارةٍ أخرى هل يمكن أن يكون هناك مجتمعٌ دينيٌ ـ مدنيٌ، مجتمعٌ هو في عين مطابقته للضوابط والمعايير الموجودة في التفسير الجديد للمجتمع المدني متناغمٌ أيضاً مع الخصوصيّات والمميّزات المرسومة في المتون الدينيّة في باب الفعل الإجتماعي للإنسان والمجتمع؟

إنّ السّعي لهذه الموازنة هو أمر طبيعيٌّ وضروريٌّ، لأنّ المجتمع المدني ـ وكما تقدّمت الإشارة إلى ذلك ـ ظاهرةٌ جديدةٌ كليّاً وهي من خصائص عصر الحداثة، والتديّن يقتضي إبراز الحساسيّة بالنسبة لأيّ ظاهرةٍ جديدةٍ لها نحو ارتباطٍ بأداء ومصير ونحو سلوك الإنسان، والبحث عن المناسب وغير المناسب في هذه الظاهرة بالنسبة إلى الدين والتعاليم الدينيّة.

إنّ موازنة النسبة بين المجتمع المدني والدين يمكن أن تتمّ على ثلاثة مستويات:

الأهداف والنتائج، التوصيات والتوجيهات، الأصول والمباني.

مع الإلتفات إلى أنّ فكرة المجتمع المدني هي دعوةٌ لنمطٍ خاص من السلوك الإجتماعي والتنظيم السياسي ـ الإقتصادي، وإلى أنّ لديها في الواقع توجيهاتٌ متنوّعةٌ فيما يتعلّق بالشكل المنشود للحياة الإجتماعيّة ونمط إدارة المجتمع وتنظيم الرّابطة بين الفرد والدولة ومقولاتٍ من هذا القبيل، مع الإلتفات إلى كلّ ذلك فإنّ تطبيق هذه التوصيات والإقتراب من المجتمع المدني المطلوب والمثالي ستتبعه آثارٌ ونتائج محدّدة في المجالات الأخلاقية والسياسية والإقتصاديّة، والثقافيّة، ومن الطبيعي أنّه لابدّ من النظر في هذه الآثار والنتائج هل هي مقبولةٌ ومرضيّةٌ بالنسبة للمتون الدينيّة أو لا؟

توصيات وتوجيهات المجتمع المدني هي محورٌ آخر من موازنة العلاقة بين المجتمع المدني والدين. لابدّ من تقييم مدى توافق الدين مع ضوابط وتوصيات وتوجيهات المجتمع المدني، حتّى يتحدّد أنّ هذه التوصيات هل هي منسجمةٌ مع التعاليم والتوصيات المسطورة في المتون الدينيّة أو أنّ بعضها غير متناسب؟

والمجتمع المدني كأيّ أطروحةٍ أخرى في باب كيفيّة الحياة السياسيّة للمجتمع أو أفضل نمطٍ لتنظيم حياة الإنسان في المجتمع.. مبتنٍ على فرضيّاتٍ قبليّةٍ ومعتقداتٍ خاصّةٍ حول الإنسان، الأخلاق، السياسة والدين. وهذه المباني والمعتقدات قد تكون ظاهرةً وواضحةً أحياناً، فيما تظهر أحياناً أخرى بشكلٍ ناقصٍ

وتترك تأثيراً في هذه الفكرة أو النظرية وهي تعمل كحجر الأساس في بناء هذه النظرية السياسيّة.

سوف يتمّ في هذا الفصل الإشتغال ببحث العلاقة بين الدين والمجتمع المدني على مستوى الأصول والمباني، وأمّا تقييم العلاقتين الأخريين ومقياسهما فإنّنا نتركه للفصل الأخير.

وقبل الشروع بذكر المباني والأصول النظريّة للمجتمع المدني لابدّ من التوجّه إلى مسألةٍ مهمّةٍ وهي هل من الضروري لكلّ نظريّةٍ سياسيّةٍ أن ترتكز على أساسٍ نظريّةٍ فلسفيّةٍ وأخلاقيّةٍ خاصّةٍ؟

التوجّه السائد هو أنّ أيّ نظريةٍ وفلسفةٍ سياسيةٍ خاصةٍ تتّكى على أسسٍ نظريّةٍ وفلسفيّةٍ معيّنةٍ تميّزها عن سائر النظريّات. يكتب بلانت في هذا المجال فيقول: «كانت الفلسفات السياسية عادةً قسماً من النظام الفلسفي الأوسع الذي يتمّ فيه إثبات الأسس النظريّة والمعرفيّة لتلك الدعاوى السياسيّة. ويمكن ملاحظة نماذج جيّدة من هذا القبيل في أعمال أفلاطون، هوبز، هيغل، وميل. إنّ قسماً من أعمال هؤلاء المفكّرين كان محاولة الحصول على البناء المعرفي والذي على أساسه يمكنهم تطوير الدعاوى السياسيّة، ولم يكونوا لينظروا إلى النظريّات السياسيّة على أنّها تجسّمٌ لدعاوى ذهنيّةٍ ذاتيّةٍ مبنيّةٍ صرفاً على الترجيح والأحساس رغم الإختلاف في الآراء الكبرى»[١].

---

(١) Modern Political thought, PP. 3,4.

يتّضح جدّاً من بين المباني النظرية المختلفة مدى تأثير علم الإنسان على الأقل وكذلك التصوّر الخاصّ لنظريّةٍ سياسيّةٍ ما فيما يتعلّق بالإنسان وطبيعته وماهيّته في البنية الداخليّة ومحتوى تلك النظريّة والفكر السياسي. وعلى حدّ قول الدكتور بشيريّة: «إنّ أساس أهمّ المباحث الفلسفيّة السياسيّة هو البحث عن خلقه الإنسان وطبيعته كنقطة انطلاقٍ فكري. إذا اشتغلنا بتحليل استدلالات الفلاسفة السياسيّين سوف نرى أنّ أغلب هذه الإستدلالات معتمدةٌ على أسسٍ فرضيّةٍ حول الخلقة الإنسانيّة. إنّ هناك استنتاجاً خاصّاً في أيّ فلسفةٍ سياسيةٍ عن طبع الإنسان سواءٌ كان بيّناً أو كان ضمنيّاً ومندرجاً، وهذا الإستنتاج له ذاك التأثير المحدِّد لبنية النظام الفكري كلّه لتلك الفلسفة»[1].

إذا سلّمنا بهذا التوجّه فهذا معناه أنّ النظريات السياسيّة سوف تصبح أموراً عينيّةً (opjective) قابلةً للإثبات والمنازعة، أي أنّ أيّ فكرٍ ونظريةٍ سياسيةٍ سيكون اعتبارها وحقّانيتها مديناً لأصولٍ ومباني وفرضيّاتٍ قبليّةٍ لها، والتي وبالإعتماد عليها يمكن إقامة الدليل لصالح تلك النظرية، في هذه الصورة فقط يصبح للفلسفة السياسية - كعلم أكاديمي - معنىً، ويمكن في إطار هذا العلم البحث في مشكلةٍ ما معَ بقيّة النظريّات والأفكار السياسية الأخرى المختلفة.

---

(١) بشيريه، حسين، دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوين: ١٣٧٤، صص ٤و٥.

في قبال هذا التوجه الغالب تقول الوضعيّة المنطقيّة أنّ النظريّات السياسيّة فاقدةٌ للدعامة النظرية القابلة للإستدلال. والأفكار والنظريات السياسية من وجهة نظر الوضعيين المنطقيّين ليست سوى مجرّد بيانٍ للترجيحات والإحساسات الفرديّة، وهي أمورٌ محضُ ذهنيّةٍ وذاتيّةٍ. الترجيحات والتوجّهات الفرديّة والشخصيّة هي أمورٌ ذهنيّةٌ، أي أنّها ليست قابلةً للإستدلال والإثبات المنطقي أبداً فهي مجرد أمورٍ موجودةٍ. وعلى أساس هذا التحليل تنقطع الرابطة بين النظريات السياسية والمعارف القابلة للإثبات في باب الإنسان والمجتمع والسياسة، وليس هناك مكانٌ ومعنى للبحث المنطقي والإستدلالي في الأسس والمباني النظريّة لأطروحةٍ سياسيةٍ بغية إثبات تقدّمها ورجحانها على بقيّة النظريّات المنافسة، وذلك لأنّ النظريّات السياسيّة غير قابلةٍ أساساً للإثبات (unverifiable)[١].

الليبراليون والمدافعون عن أطروحة المجتمع المدني ـ وإن لم يشيروا إلى الوضعيّة المنطقيّة ولا يبنون فكرهم على أساسها ـ يسعون حتى الإمكان إلى القيام بطفرةٍ فيما يتعلّق بذكر وتوضيح الأصول والمباني الفلسفيّة النظريّة لفكرهم السياسي. وكمثالٍ فإنّ رونالد دوركين يقول في الجواب عن الإعتراض القائل بأنّ الليبراليّة مبنيّةٌ على الشكّاكيّة الأخلاقيّة وإنّها تنظر إلى طبيعة الإنسان على أنّها ذليلة وحقيرة: «لا ترتكز الليبرالية على النسبيّة، كما لا تتكىء على

(١) Modern Political thought, PP. 4-14.

أيّ نظريّة خاصّة حول الشخصيّة»[1].

في الواقع فإنّ المجتمع المدني والفكر الليبرالي قد جرى التأكيد عليهما من قبل المدافعين عنهما على أنّهما النموذج الأرقى للحياة والمؤمّن للحياة الأفضل. وهذا الأمر تترتّب عليه توصياتٌ واضحةٌ في مجال ضرورة التعدّدية السياسيّة، التسامح والتساهل فيما يرتبط بكافّة القيم والأفكار والعقائد، عدم تدخّل الدولة في خير وسعادة الأفراد، الحريّة المطلقة وتقدّم هذه القيمة على سائر القيم الأخلاقيّة وأشباه ذلك. هل يمكن القبول بترجيح هذه الفكرة على بقيّة الآراء والنماذج السياسية ـ الإجتماعية بدون الإستدلال بالمباني النظريّة؟ هل لا يجوز السؤال عن سببِ كون المجتمع المدني أفضل نموذجٍ لتأمين خير وسعادة البشر؟ لا شكّ في أنّ التوجيهات المتنوّعة لأطروحة المجتمع المدني والقيم الحاكمة على التفكير الليبرالي مرتكزةٌ على فرضيّاتٍ قبليّةٍ خاصّةٍ حول الإنسان والأخلاق والعدالة والمعرفة.

إنّ جذور إصرار الليبراليين على أنّ فكرهم السياسي ليس معتمداً على المعرفة بالإنسان والنظريّات الأخلاقيّة الخاصّة تكمن في هذا الخطأ إذ توهّموا أنّ مبنىً ما في الأخلاق أو علم الإنسان أو مبنى أيديولوجي لابدّ أن يكون حتماً ذا حالةٍ إثباتيّةٍ وإيجابيّةٍ، مع أنّ

(١) ساندل، مايكل، ليبراليسم ومنتقدان آن، ترجمه احمد تدين، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، تهران: ١٣٧٤، صص١٢٨ و١٢٩.

النسبيّة واللاهادفيّة الأخلاقيّة هي بحدّ ذاتها نظريّةٌ أخلاقيّةٌ، بالرغم من أنّها من ناحية إثباتيّة لا تستخدم أصولاً وقيماً أخلاقيّةً خاصّةً. كما أن الإعلان عن أنّ الخير والسعادة المشتركة للإنسان هي مجرّد توهّم، هو في حدّ نفسه مبنى وأصل في علم الإنسان، وإن لم يجر فيه ترسيم الوجوه لأبعاد للخير الإنساني بشكلٍ إثباتٍ وإيجابيٍ. إن الإعتناء بالفرديّة (individualism) المطلقة وعدم القبول بتفوّق وتقدّم التعاليم الدينيّة والوَحدانيّة على إرادة واختيار الفرد هو أيضاً نظريةٌ في معرفة الإنسان. الإعتقاد بالحريّة على أنها قيمةٌ مطلقةٌ ومقدّمةٌ على كافّة القيم الأخلاقية المتصوّرة هو كذلك فرضيّةٌ قبليّةٌ ومبنى أخلاقي وحقوقي إذ هو منشأ لنوعٍ خاصٍ من معرفة الإنسان.

وها هي بعضٌ من المباني النظرية التي عُدّت للمجتمع المدني وسوف نبحث بعد ذلك في المجتمع الديني وأصوله ومبانيه، ومن ثم سنشتغل بمسألة إمكان التلفيق والتوفيق بين المجتمعين.

١ ـ المباني النظرية للمجتمع المدني

إنّ المجتمع المدني الغربي المعاصر ـ والذي أخذ شكله عقيب النهضة وفي عصر الحداثة ـ معتمدٌ على رؤيةٍ فلسفّيةٍ خاصّةٍ فيما يتعلّق بالإنسان وحقوقه وقيمه. وقد كان لهذه النظرة الجديدة ـ والتي لها جذورٌ في أصالة الإنسان (المذهب الأنساني) أو محوريّته ـ إنعكاساتٌ واسعةٌ في المقولات السياسية والإقتصادية والحقوقية.

إنّ حصيلة المجتمع المدني في مجال الإقتصاد كانت نموّ ورواج السوق الحرّة الإقتصاديّة والتنازع والمنافسة للحصول على الرفاه والفائدة الأكثر. وفي ميدان السياسة إقامة الدولة الحديثة، الدولة التي يُعدّ مجال سلطتها محدوداً وليس لها دخالةٌ في المصلحة والسعادة الفرديّة، وإنّما هي مجرّد خادمةٍ لرفاه وأمن المجتمع ومدافعةٍ عن حريم الملكيّة الخاصّة والحريّات الفرديّة. أمّا المقولات التي من قبيل الفضيلة والخير فليس لها منفذٌ إلى الدولة الحديثة، إذ تشخيص الخير والفضيلة إنما هو بعهدة كلّ فردٍ وانتخابه الخاص، والدولة هنا محايدةٌ تماماً وليست لها أيّ رؤيةٍ أو تدبير، بل عليها فقط أن تؤمّن الظروف والإطار القانوني حتى ينتخب أيّ شخصٍ خيره على النمط الذي يرضاه[1].

تتوزّع السلطة السياسية في المجتمع المدني على أساس المنافسة بين الأحزاب السياسية والحصول على أكثريّة الآراء، فيما تتشكّل الأحزاب المختلفة على أساس المنافع المشتركة لشرائح وطبقات وأصناف المجتمع، بمعنى أنّ أيّ حزبٍ سياسيٍّ يعتبر نفسه متعهداً بالحفاظ على منافع أعضائه والمؤيّدين له. وليست الإرادة الجمعيّة ورأي الأكثريّة معياراً لتوزيع السلطة السياسية فحسب بل لها تأثيرٌ حتميٌّ في وضع القوانين أيضاً. إنّ الأفراد متساوون في

(١) ليبراليسم ومنتقدان آن، صص ١٩ و١١١.

الحقوق ويستفيدون من حريّة الملكيّة والتعبير والعقيدة. الحريّات الفرديّة هي أعلى القيم ولا يمكن لعوامل من قبيل الدين والتقاليد والأخلاق أن تحُدّ منها لأنّها أصبحت مقرّرةً لجميع الأفراد في الإطار القانوني، القانون الذي جرى تنظيمه واكتسابه للمشروعيّة على أساس رأي الأكثريّة ومنافع الفئات الإجتماعيّة المختلفة. ووفقاً لذلك تُشكّل أمورٌ من قبيل احترام الحقوق والحريّات الفرديّة، الصبر والتحمّل والتسامح والتساهل، حاكميّة القانون، التوافق الجمعي والإعتناء برأي الأكثريّة وكذلك العقلانيّة (الإعتناء الصَّرف بعقل وذهن الإنسان وإعطائه الأفضليّة بالنسبة للدين والتقاليد في كلّ المرافق السياسية، الأقتصاديّة، الحقوقيّة والثقافيّة) الشواخصَ المحوريّةَ في المجتمع المدني.

في الحقيقة فإنّ المجتمع المدني ليس نتيجةً ومحصولاً لنظريةٍ سياسيةٍ إقتصاديةٍ خاصةٍ، وإنّما هو حاصل تكاملٍ تاريخيٍّ للتنظيرات المتنوّعة والتي على رغم اختلاف الرؤى تشترك في بعض الأصول الجذريّة والنظريّة التي تشكّل البنية الفلسفيّة للحداثة. والمراد والمقصود من الأسس والمباني النظريّة للمجتمع المدني هو الإشارة إلى هذه الأصول والمباني المشتركة. وهنا نشير إلى بعضٍ من أهمّ هذه المباني:

أ: الفرديّة (individualism)

للفرديّة تأثيرٌ أخلاقيٌّ وقيميٌّ بالنسبة للمجتمع المدني الغربي

المعاصر بالإضافة إلى التأثير الميتافيزيقي والوجودي[1]، أي أنّها تمثّل مبنىً فلسفياً للأخلاق والسياسة والثقافة والإقتصاد. فالتعهّدات الواضحة للمدنيّة المعاصرة بالنسبة للحريّات الفرديّة، المداراة والتساهل الأخلاقي والثقافي والسياسي ناشئةٌ من هذا الإعتقاد بالفرديّة، فالفرد أكثر واقعيّةً من المجتمع ولابدّ أن يقدّم عليه. وكما يمكن تفسير هذا التقدّم وجودياً وفلسفياً كذلك يمكن تفسيره أخلاقياً ـ قيمياً.

يُستدل عادةً لهذا التقدّم على أساس التفسير الوجودي بأنّ الفرد في اللحاظ الوجودي له وجودٌ قبل تكوّن المجتمع وظهور الوضع المدني، أي عندما كان يعيش في الوضع الطبيعي. وبناءً عليه فهو يملك حقوقاً قبل انخراطه في المجتمع لابدّ من رعايتها. فإذاً الفرد إكثر واقعيّةً واساسيّةً ومقدّم على المجتمع. وأمّا اعلى أساس التفسير القيمي لهذا التقدّم فيقال: القيمة الأخلاقيّة للفرد مقدّمةٌ وأعلى من المجتمع وأيّ فئةٍ إجتماعيّةٍ أخرى، ولذا فإنّ القيم والأخلاق ترتبط بالفردية وبذلك تصبح الفرديّة بمثابة الحجر الأساس للأخلاق والحقيقة (truth)[2].

ينبغي الإلتفات إلى أنّ الفرديّة لها أشكالٌ متعدّدةٌ. لقد كان يُنظر إلى الفرد في تفسير الليبراليين الكلاسيكيّين عادةً كوجودٍ منفردٍ

---

(١) من الوجود لا الوجوديّة. المترجم.

(٢) Modern Political Idiologies, P. 32. وأيضاً آربلاستر، آنتونيو، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، ص١٩.

محاطٍ بنفسه (self enclosed) ومحبوسٍ في ذهنيّته وفرديّته، وحدود الفرد هي تلك المحدودات البدنيّة. وهذه النظرية لها علاقةٌ بنظريّة الفرديّة الملكيّة (individualism possessive)، إذ يقال الفرد مالكٌ لبدنه وكافّة طاقاته، وليس مديوناً بأيّ نحوٍ من الأنحاء للمجتمع كما أنّ مُنتجاته ملكٌ له هو.

من وجهة نظر هوبز وهيوم وبنتام العقل ليس متعهّداً بتعيين أهداف ومقاصد الإنسان، وإنّما تتعهّد بذلك الميول والغرائز، فيما يمكن أن يصنف العقل كخادمٍ فقط أو بتعبير هيوم كعبدٍ للشهوات والرغبات، ويهدي ويسوقُ أيّ شخصٍ توجد تمايلاتٌ ورغباتٌ في داخله. وهو لا يمكنه أن يقول لنا بأنّ هذا الهدف أكثر عقلانيّةً من ذاك، إنّ عمله هو تعيين كيفيّة الجواب عن الرغبات، إيقاع المصالحة فيما بينها أنفسها وكذلك فيما بينها وبين تلك الرغبة من الآخرين[1].

على أساس الفرديّة، أفضل حاكمٍ للقضاء بين الشهوات والتمايلات هو الفرد نفسه، ومن الضروريّ الإجتناب عن تحكيم الكيانات الأخرى. فلا توجد أيّة مسؤوليّةٍ كيانيّةٍ أو جمعيّةٍ في هذا المجال والأفراد هم المسؤولون عن أنفسهم، فالخير هو خير الفرد فقط، إنّ أكثر أشكال الفرديّة تمحّضاً وإصراراً هو «الفرديّة غير

(١) ظهور وسقول ليبراليسم غرب، صص ٥٠ و٥١.

المحدودة» (unconstrained individualism) والتي على أساسها لا توجد أيّة أخلاقٍ وأيّة نظريّةٍ قيميّةٍ قادرةٍ على تحديد الفرد ووضعه تحت الضغط. لأنّ الفرد من الناحية المنطقية هو منبع كلّ القيم، وهي نظريّةٌ لا تُبقي أيّ مجال «للصالح العام»[١].

يتمثّل انعكاس الفرديّة داخل مقولة الأخلاق في الإستقلال الأخلاقيّ للفرد، وواحدٌ من شرائط هذا الإستقلال هو عدم كون الفرد ملزماً بالقبول بالأوامر الأخلاقيّة للكيانات الدينيّة أو الدنيويّة ولا يترقّب منه شيءٌ من هذه الجهة. إنّ تحليل الفرديّين لماهيّة الإنسان وطينته وانحصار حقيقته في الميول والغرائز وتعريفه كمجرّد موجودٍ يسعى في سبيل تأمين منافعه وإرضاء شهواته وميوله قد ترتّبت عليه نتائج سياسيّة واسعة، فعلى أساس هذا التحليل لم يعدُ «للأخلاق السياسيّة» مكانٌ في مقولة السياسة، فالأفراد عبارةٌ عن موجوداتٍ يسعى كلّ واحدٍ منها لتحصيل حقّه، لا الفضائل والخيرات. ووظيفة الدولة والسلطة السياسية هي السعي لأفضل تأمينٍ ممكنٍ للحقوق التي لها جذرٌ في الطبيعة والميول والشهوات البشريّة (الحقوق الطبيعيّة). أمّا وظيفة السياسة والأخلاق فهي ضبط الشعب في إرضاه ميوله. وطبعاً إنّما يتسنّى هذا الضبط في الحالات التي يكون إرضاء الميول الفرديّة فيها مؤثراً سلباً على حقوق الآخرين في إرضاء ميولهم، وليس هناك أيّ مبرّرٍ لإعمال المحدوديّة في غير هذه

(١) Modern Political Idiologies, PP. 32-33.

الصورة، أيّ أنّ الميول وكذا الحقوق الطبيعيّة المنبثقة عنها هي في حدّ ذاتها خارجةٍ عن دائرة الأخلاق وأيّ قوةٍ قاهرةٍ أخرى، وذلك لأنّها واقعيّاتٌ مثبَتةٌ في الطبع البشري وغير قابلةٍ للتغيير. إذاً فوظيفة الأخلاق والسياسة والدين هي إيقاع الإنسجام بينها وبين هذه الميول وعدم وضع أيّ وظيفةٍ أخرى على عاتق الإنسان.

النتيجة المنطقية للفرديّة في مجال الإقتصاد هي الترويج لاقتصاد السّوق الحرّة والدفاع عن المنافسة الإقتصادية الحرّة للأفراد والتحرّز عن إعمال المحدوديّة الإقتصادية.

ب ـ النفعيّة (utilitarianism)

صنّف أوائل المفكّرين الليبراليّين وعلى رأسهم جون لوك الحقوق الفطريّة والطبيعيّة على أنّها أساس المجتمع المدني كما اعتبروا المجتمع السياسيّ الدعامة والحامي لهذه الحقوق سيّما حقّ الحريّة والملكيّة الخاصّة. إلاّ أنّ فكرة الحقوق الطبيعيّة لم تكن الأساس الوحيد لليبرالية المتقدّمة، فقد تمّ في أوائل القرن التاسع عشر عرض نظريّةٍ بديلةٍ ومؤثّرةٍ جدّاً فيما يتعلّق بالطبيعة الإنسانية من قبل جرمي بنتام وجيمز ميل. أطلق بنتام على فكرة الحقوق الطبيعيّة إسم المهملة واللّغويّة والمبنيّة على أسسٍ خشبيّةٍ. ومن وجهة نظرهما فإنّ ما هو أكثر علميّةً وعينيّةً هو الإعتقاد بأنّ الأفراد ينبعثون من خلال الرغبات والمنافع الشخصيّة، وهذه الرغبات يمكن تعريفها بالميل إلى اللذّة أو الحظ أو إلى التجنّب عن

الألم. والأفراد من منظارهما أيضاً ومن خلال محاسبة مقدار اللذّة والألم في أيّ عملٍ ممكن يباشرون عملاً يحتوي على أكبر قدرٍ من اللذّة في مقابل الألم.

يعتقد النفعيّون بأنّه يمكن وزن اللذّة والألم على أساس المنفعة (utility) وبالتالي تقييم وزنه ومقداره. وطبق هذا التحليل تكون طينة الإنسان في حال بحثٍ دائم عمّا هو أكثر نفعاً وفائدةً له.

وبناءً عليه فأصل المنفعة أصلٌ أخلاقيٌّ. ويمكن تماماً تقييم أيّ عملٍ أو تصميم أو حتّى النظم الحكومتي على أساس هذا التمايل لزيادة اللذّة والنفع. إنّ أصل «أكبر سعادةٍ لأكثر أفراد» يمكنه أن يدلّل على ماهيّة النظام السياسي المفيد للمجتمع.

لقد كان للنفعيّة تأثيرٌ كبيرٌ على الليبرالية. إنّ فكرة أنّ أيّ شخصٍ يمكنه وبشكلٍ معقولٍ أن يكون طالباً لمنافعه ورغباته وأن يصل إليها لم تكن منسجمةً مع الإعتقاد بوجود الحاكميّة الأبويّة للدولة، ومن هنا كان يمارس الليبراليون ضغوطهم لأجل الحدّ من سلطة الدولة في الحريم الخصوصيّ والخير الفردي.

إستدلّ بنتام لذلك بأنّ أيّ شخصٍ يسعى لكسب اللذّة والمنفعة الشخصيّة معتمداً على تشخيصه، ولا يمكن لأي فردٍ أو أيّة قدرةٍ أخرى أن يحكموا في كيفية ودرجة فرحه وسعادته. وبالتالي فهذا هو الفرد الذي يمكنه أن يزن أخلاقيّة عمله. وكان يرى أنّ هذه الفكرة كما يمكن تطبيقها على الفرد فكذلك على المجتمع أيضاً.

إنّ تشكيل المؤسّسات ووضع القوانين على أساس معيار «أكبر سعادةٍ لأكثر أفرادٍ» قابلٌ للمحاكمة. وفي هذا المعيار تكون الأكثريّة محور، وجهتها شاخصَ صحّةِ واعتبارِ القانونِ والأخلاق[1].

إنّ الإعتراف الكامل بالعلائق الفرديّة والنفع الشخصي في أطروحة المجتمع المدني، وتأكيدها على لزوم الدولة بالحدّ الأدنى لها، وعدم دخالتها في خير الأفراد والفئات، له جذرٌ في هذا المبنى الأخلاقي والإنساني[2] إذ أوّلاً: تكون المتابعة للفائدة والنفع الشخصي كواقعيّةٍ وقيمةٍ قابلةً للدفاع عنها. وثانياً: الدولة أو أيّ قوّةٍ قاهرةٍ أخرى (الأخلاق أو الدين) لا يحقّ لها أن تسمح لنفسها بمنع الفرد من انتخاب النفع الأكثر له والسعي وراء رغباته الفرديّة والفئويّة.

ج ـ العلمانية

العلمانيّة هي نفيٌ للحكومة الدينيّة واعتقادٌ ببشريّة كافّة الأمور السياسيّة والإجتماعية. على أساس هذه الرؤية الدين مفصولٌ عن الشؤون الدنيويّة للإنسان وإدارة هذه الشؤون أعمّ من كونها سياسيةً أو إقتصاديةً متعلّقة به نفسه، وعليه أن ينظّم الروابط السياسيّة والإقتصاديّة للمجتمع تحت مظلّةٍ من عقله وعلمه ودون الإستمداد

---

(١) Hey wood, Andrew, Political Idiologies, st. Martin,s Press, New York 1992, PP. 34-36.

(٢) المقصود علم الإنسان.

من التعاليم الدينيّة. إنّ نتيجة مثل هذا التوجّه وضع البنية التحتيّة للمجتمع المدني على أساس التدبير والتقنين البشري.

ترى العلمانيّة أنّ الآمال والغايات والقيم السياسية والإجتماعية للبشر هي ماديّةٌ ودنيويّةٌ بالكامل. وبناءً على ذلك فليس ثمّة حاجةٍ للإستمداد من الدين في سبيل معرفة هذه الأهداف والقيم، والطرق الموصلة إليها أيضاً. ومن وجهة النظر العلمانيّة ليس فقط لا حاجة للتدخّل الديني في الساحات المختلفة للمجتمع المدني بل لا يمكن أساساً حدوث مثل هذا الأمر، وذلك لأنّ الروابط والعلاقات الإقتصادية والإجتماعية للمجتمعات البشريّة هي في حال تغيّرٍ وتحوّلٍ دائم عبر الزمن، في حين أنّ الدين له وجهةٌ ثابتةٌ وغير قابلةٍ للتغيير، فكيف يمكن إقامة علاقةٍ بين الثبات والحاجات المتغيّرة؟ هل يليق لباسٌ واحدٌ بأيّ جسمٍ؟!

د ـ العقلانيّة

ليس المقصود بالعقل هنا خصوص القوّة المدركة للكلّيات والمباحث الفلسفية والنظرية، وإنّما له مفهومٌ عامٌ شاملٌ للذهن كآلةٍ معرفيّةٍ ولكافّة نتاجاته الأعم من العلميّة والفلسفية والحقوقية والفنية. إنّ التصديق بالعقلانيّة لا يعني فقط القبول بنتائج الذهن البشري في تمام الميادين، وإنّما أفضليّة العقل الإنساني على كافّة المنابع المعرفيّة الأخرى. وتُقفل العقلانيّة ـ بالإضافة إلى التقليديّة ـ الطريقَ على الدين أيضاً. إنّه يمكن القبول بتأثير الدين والمذهب في

الحياة الروحيّة والمعنويّة للإنسان، بيد أنّه لا يمكن جعله في عداد المنابع المانحة للمعرفة، وخاصّةً في الميادين المرتبطة بالحياة الإجتماعيّة والسياسيّة (الدنيويّة) للبشر. وبناءً عليه فإنّ الرؤية الكونيّة العقلانيّة لا تترك مجالاً للرؤية الكونيّة التقليديّة العرفانيّة والدينيّة.

تدّعي العقلانيّة الجديدة أنّها تستطيع في ظلّ الإقتدار والسيطرة التكنولوجية على الطبيعة أن تحقّق الآمال الماديّة والطبيعية للبشر، وتضع وفقاً لذلك نهايةً لحرب الإنسان مع الإنسان وتستبدلها بالصّلح والأمن والرفاهيّة. لابدّ للعقل أن يكون وسيلةً للوصول إلى هذه الآمال الحديثة، على غرار عقل أيّ فرد والذي هو وسيلةٌ لإرضاء ميوله، ولا يمكن لأيّ شخصٍ أن يتجاوز ميوله أو أن يستخدم عقله فيما يتعدّى منفعته ومصلحته الفرديّة. وبنظرٍ أوسعٍ، العقل الجمعي للبشر يستخدم كآلةٍ لتأمين الأهداف والآمال الحَداثية أيضاً، وفي المجتمع المدني الحديث النظام الفكري والعقلانيّة الفلسفية المتناسبة مع العقلانيّة والبرمجة الحديثة والإدارة العقلانيّة للحياة الإجتماعية والسياسية قد أخذت شكلها في الآمال الماديّة والنفعيّة الحديثة.

هـ ـ التعدّدية والشكّاكية الأخلاقيّة

ترفض فكرة المجتمع المدني كافّة الأنظمة والنظريّات السياسية التي تعتمد بوجهٍ ما على تقديم تصويرٍ عن خير وسعادة الإنسان وتتّبع نظاماً أخلاقياً وقيمياً وخاصاً في تنظيم الأمور السياسية وإدارة المجتمع ووضع البرامج واتخاذ القرارات. وليس معنى ذلك أنّه لا

يوجد أصلٌ وأساسٌ وضابطةٌ حاكمةٌ على النظام الفكري الليبرالي وأنّ المجتمع المدني فاقدٌ للأطر والأصول الكلّية، بل معناه أنّ الأصول والأطر الكلّية الحاكمة على المجتمع المدني ليست مرتكزةً على نظام أخلاقيٍّ وقيميٍ خاصٍ وليست قائمةً على أساس تأمين الخير والسعادة الفرديّة. ولهذه الأصول والأطر جنبةٌ حقوقيّةٌ أكثر منها أخلاقيّة حقوقٌ من قبيل الحريّة، الملكيّة الخاصّة، والحقوق المندرجة في الإعلان العالمي لحقوق البشر، هي البناء الأساسي لهذه الأطر. إنّ الأفراد أحرارٌ ويمكنهم في نطاق هذه الأطر الحقوقية ومع الحفاظ على الأمن والنظام أن يمارسوا نشاطاتهم الفرديّة والفئويّة والإجتماعية ضمن أيّ شكلٍ يريدونه ومع أيّ عقيدةٍ ومرامٍ ونمطِ حياةٍ فرديّةٍ يميلون إليه، وفي مسير القوانين التي ليس لها لونٌ ورائحةٌ واتجاهٌ أخلاقيٌّ أو مذهبيٌّ خاصٌّ.

و ـ المناهضة للأيديولوجيّة

من الطبيعي أن لا تُبقي التعدّدية السياسية والأخلاقية مجالاً لحاكميّة نوعٍ خاصٍ من الأيديولوجيّة في المجتمع المدني. النظرة الأيديولوجيّةً لمسألة السياسة والمجتمع تستلزم تقديم نموذجٍ مشخّصٍ ومؤطّرٍ عن الخير والسعادة الفردية وعرض نظامٍ أخلاقيٍّ وقيميٍّ خاصٍ وتعيين الأطر الأيديولوجية في مقولاتِ الثقافة والإقتصاد والسياسة، وهذا كلّه يُضادّ بشكلٍ واضحٍ آمال المجتمع المدني والليبرالية والحديثة.

بالرغم من أنّ فكرة المجتمع المدني هي في حالة حربٍ وعدم توافقٍ مع أيّ نظامٍ فكريٍّ وأيديولوجيٍّ محدّدٍ للفرد وحريّاته، إلاّ أنّ الليبرالية وفكرة المجتمع المدني هما بأنفسهما أيديولوجيّةٌ من الأيديولوجيّات من ناحيةٍ أخرى، لأنّ لديهما الأسس والمباني النظريّة «والمعرفة الإنسانيّة»[1] الخاصّة بهما، وهما ملتزمتان بأصولهما ومبانيهما الخاصّة، وهذه الأصول والمباني تنتقي عقائدَ خاصّةَ في باب الإنسان والأخلاق والمعرفة. ومن هذه الجهة فالمجتمع المدني متّكىءٌ على نظامٍ فلسفيٍ وفكريٍ خاصٍ ويمكن تسميته بأنّه أيديولوجيّةٌ ونظريةٌ سياسيّةٌ ـ إجتماعيةٌ خاصةٌ. وطبعاً فإنّ تمايز هذا النوع من الأيديولوجية عن سائر الأيديولوجيات هو في استتباع بقيّة الأيديولوجيات عادةً محدوديّةً أكثر في دائرة الفرد والفعل الإجتماعي.

إنّ المباني والأصول الستّة التي ذكرت آنفاً كمرتكزاتٍ ومباني نظريّة للمجتمع المدني، تشكّل فقد بعضاً من مباني هذا المجتمع. كما إنّ داخالة بعض هذه المباني في تكوين المجتمع المدني أوضح من البقية. إنّ بعضاً منها محسوبٌ في الواقع من مباني الحداثة، وليس كمبنى مختصّ بأطروحة المجتمع المدني (نظير الفرديّة والعلمانية)، لكن ومن حيث إنّ المجتمع المدني هو العصارة الإجتماعية للحداثة فإنّ هذه المباني كامنةٌ بقوةٍ في بنيته الداخلية.

---

(١) أي المعرفة المتعلّقة بالإنسان نفسه. المترجم.

والآن حان الوقت لذكر تعريفٍ للمجتمع الديني وأصوله ومبانيه، حتى تتهّيء الأرضية للحكم في إمكانية المزاوجة بين الديانة والمدنية في المجتمع الديني ـ المدني.

٢ ـ تعريف المجتمع الديني

يشكّل المجتمع من عنصرين أساسيّين هما:

أ ـ آحاد وأفراد الإنسان والتي تأتلف مع بعضها البعض في قالب الفئات والفرق على أساس التمنّيات والمنافع والآمال والرغبات المختلفة. وكلّما كان الغرض والهدف الذي هو محور هذه التجمعات أعم وأشمل كلّما ارتبط الأفراد به أكثر. الوطنيّة، الدين، اللغة، الدولة والعِرق محاور إجتذبت دائماً حولها الإجتماعات الكبيرة، وجمعت وربطت الكثير من الأفراد بعضهم البعض.

ب ـ الروابط والعلاقات المتبادلة بين الأفراد مع بعضهم البعض وكذلك بين الفئات المتنوّعة داخل المجتمع. وهذه الروابط والعلاقات أعمّ من الروابط الحقوقية، الإدارية والمؤسّساتية، شكل توزيع المنابع الإقتصادية والروابط الإنتاجية، شكل الحكومة وتوزيع السلطة السياسية، المنابع والعناصر الدخيلة في وضع القوانين، نمط تبلور الروابط الثقافية ونظائر ذلك.

العنصر الثاني أي شكل تكوّن الروابط والعلاقات الإجتماعية، يملك التأثير الأساسيّ والمعيِّن في تزيين مجتمع ما بزينة التقليد، الصناعة، البداوة، المدنية، الدينية وغير ذلك، فالمجتمع الإقطاعي يتميز عن المجتمع الصناعي المتقدم بلحاظ هذا العنصر. وليس المجتمع الديني على أساس هذه الضابطة هو المتشكّل من الأفراد المتدينين فحسب ـ أي أنّ العنصر الأول في المجتمع لابدّ أن يتّصف بوصفٍ خاصٍّ باسم «التديّن» ـ وإنّما هو المجتمع الذي انتظم فيه العنصر الثاني ـ أي شبكة روابطة الإجتماعية، الإقتصادية، السياسية، الحقوقية والأخلاقية ـ على أساس الدين والتعاليم الدينية. ومادامت الأشكال والنماذج المختلفة للروابط الإجتماعيّة للأفراد المتدينين غير منتظمةٍ طبقاً للدين، وما لم تحصل أيّةِ موازنة للعلاقة بين ارتباطاتهم الإجتماعية والدين فإنّ مجرّد تجمّعهم لا يوجب ظهور المجتمع الديني.

إنّ المجتمع الديني هو مجتمعٌ يكون الحكم فيه بيد الدين، ويوازن الأفراد فيه ألحانهم مع الدين دائماً. إنّه يحمل همّ الدين وهذا الهمّ والإحساس اللذان يحتاجان الى إحداث الإنسجام بين الذات والدين لا يُحدّان بالعباديّات والأمور والأخلاق الفرديّة فقط، بل لابدّ من موازنة النسبة بين الدين وكافّة الأمور والروابط الإجتماعية، وأن تكون حاكميّة[1] الدين نافذةً في كلّ خطوط وزوايا

(١) من إصدار الحكم لا من السلطة. المترجم.

شبكة الإرتباطات الإجتماعية، وهذا لا يعني أخذ واقتباس المجتمع الديني كلّ ما لديه من الدين فقط، وليست لديه أيّة حاجةٍ لمصادر معرفيّة أخرى من قبيل العقل والعلم التجريبي البشري! بل المقصود عدم جواز غضّ النظر عن الموارد التي طرح فيها الدينُ نظراً خاصّاً في ميدانٍ من ميادين العلاقات الإجتماعية، بل من المناسب والمفترض مزج تلك الروابط والعلاقات مع التعاليم الدينية المتعلقة بها.

إنّ عباراتٍ من قبيل «حمل همّ الدين»، و«وزن الأمور مع الدين» و«طلب الكلمة الفصل من الدين» هي عباراتٌ متشابهةٌ ومبهمةٌ وباعثةٌ أحياناً على التوهّم، وفي اعتقاد الكاتب تؤدّي بعض التفاسير لهذه العبارات إلى الخفيف من تأثير ودخالة الدين في الميادين المختلفة للإجتماع البشري. وكنموذج يمكن ملاحظة هذه المقالة هنا: «المجتمع الديني هو المجتمع الذي يحمل الناس فيه هذا الهمّ دائماً وهو أنّه ما هو أمر الله، إرادة الله وحكمه؟ وفي الواقع فهم يسعون دائماً لمطابقة فكرهم وسلوكهم مع هذه الإرادة وهذا الحكم. المجتمع الديني هو المجتمع الذي يريد الناس فيه موقعاً لمرجعية الدين[١]. وبناءً عليه فالمرجعيّة الدينية هي التي نسألها أسئلتنا واختلافاتنا. أما ما هو السؤال الذي نسأله؟ ما هو المفترض

(١) المقصود المرجعيّة الفكرية و. . للدين لا المرجعيّة الدينية والمرجع الديني بالمعنى المتداول بين المتديّنين. المترجم.

في مستوى أسئلتنا ونوع حياتنا؟ ما هي المسائل التي تحدثها، فهذا أمرٌ ليس له علاقةٌ بالدين، فالدين يقضي ويحكم فقط. وهذا التحوّل التاريخي للجوامع البشريّة والمنجرِ لظهور أنواع وأقسام من المجتمعات وحدوث نوعٍ من المسائل والنزاعات في كلّ قسمٍ من المجتمع ومستوى مسائلَ مختلفة. كلّ واحدٍ منها لديه مسائله الخاصة به والتي يتمكّن من إرجاعها للدين وأخذ الجواب منه.... وبناءً عليه فالدين والتدين ينسجمان مع المجتمع الذي يَلقى المجتمعُ المدني فيه حضوراً كما ينسجمان مع المجتمع الذي لا حضور له فيه، وكلٌّ منهما يمكنه أن يقبل بالدين كحَكَمٍ وأن يكون بالتالي مجتمعاً دينياً»[1].

إن القول بأن الإسلام لم يربط بنيته الداخلية ومحتواه بشكلٍ خاصٍ من الحياة الإجتماعية هو قولٌ حقٌّ، أي أنه إذا حصل على أثر تغيير الروابط الإقتصادية والإجتماعية على امتداد التاريخ شكلٌ من أشكال المعيشة للإنسان وتقسيمٌ لعمله الإجتماعي، وباختصارٍ صار قالب وشكل روابطه الإجتماعية والمدنية أسير التحوّل والتغيير، فإن الإسلام سيكون أجنبياً عن ذلك ولا ارتباط له أصلاً بشكل وقالب المدنية الجديدة. وهذه النقطة أيضاً صائبةٌ وهي أن قضاء الدين في الأمور المختلفة وإجابته عن الحاجات ليس بمعنى أن السؤال والجواب كلاهما قد جاءا صريحين ومباشرين في المتون

---

(١) علوي تبار، عليرضا، جامعه مدني وايران امروز، صص ١٦٧ و١٦٨.

الدينية، وإنما هو كما تفضّل به مولى المتّقين علي عليه السلام في نهج البلاغة: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق»[1] ومعنى الإستنطاق هو طرح الأسئلة الجديدة وأخذ الجواب من القرآن.

إلا أن هذين المطلبين الصحيحين لا يفضيان إلى هذه النتيجة وهي أن «الدين لا يعيّن لا شكل المسائل الإجتماعية، ولا مستواها ولا نوعها» لأن هذه النتيجة تعني أن الدين ومن البداية لمّ تكن لديه رسالةٌ خاصةٌ في دائرة المسائل الإجتماعية، وأنه ينفعل ويأتلف مع أي شكلٍ وأي نوعٍ من هذه الروابط الإجتماعية، السياسية والثقافية، وإذا كان الأمر كذلك أي «أن الدين يتناسب من المجتمع الذي يلقى المجتمع المدني فيه حضوراً كما يتناسب مع غيره» فإن المرجعيّة والحكم هنا يفقدان معناهما ومحتواهما، حكم الدين يصبح ذا معنىً حينما يكون للدين رسالةٌ ومحتوى واضح بالنسبة لأجزاء شبكة الروابط الإجتاعية المختلفة، أي أنه لا يوافق على كلّ شكلٍ من أشكال العلاقات الإقتصادية كما لا يحتمل كلّ نوعٍ من الروابط الثقافية.

في الواقع لا يضع الدين يده على نوعٍ خاصٍّ من الروابط الإجتماعية وبنيةٍ وقالبٍ خاصين من المدنية. لكن هذا لا يعني حياديّته بالنسبة لأنواعٍ وأنحاء الروابط المتصوّرة في ساحة

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٧.

الإجتماع. فلا يتلخص المحتوى الديني في مجموعة الأجوبة التي يتمّ الحصول عليها من الإستنطاق، بل للدين تعاليمٌ ينطق بها هو نفسه، هذا فضلاً عن أن الجواب الذي يتمّ الحصول عليها من الإستنطاق، بل للدين تعاليمٌ ينطق بها هو نفسه، هذا فضلاً عن أن الجواب الذي يتمّ الحصول عليه من الإستنطاق ليس هو رسالة صلح دائماً. إن البنية الداخلية للدين ومحتوى تعاليمه مشتملان على النطق والإستنطاق معاً، فتلك المجموعة من المعارف التي تنطق بها المتون الدينية تشمل أيضاً قسم الثوابت الدينية. ولا يتوقّف فهم ودرك التعاليم والمعارف الدينية الثابتة على طرح الأسئلة الخارجيّة[1]، بل هي منعكسةٌ وبشكلٍ واضحٍ مباشرٍ في المتون الدينية. وهذه المجموعة من المعارف ليست منحصرةً بقالبٍ ونوعٍ وشكلٍ خاصٍ للمجتمع والمدنية، وعلى الإنسان من حيث هو إنسانٌ أن يراعيها. هذا القسم من التعاليم صانع للإنسان والثقافة، أي أنه يتطلّب مطابقة الإنسان نفسه معه في أي وضعيّة أو ظروف، وهو أمرٌ يمنح الدين موقفاً فاعلاً وليس منفعلاً، كما ويوجب عدم

---

(١) هذا تعريضٌ ببعض النظريات الأخيرة في المعرفة الدينية «كنظرية تكامل المعرفة الدينية والشريعة الصامتة» والتي تقول بأن المعرفة الدينية لابدّ أن تكون مسبوقةً باستفهاماتٍ قبليّةٍ وبالتالي سوف تلعب هذه المعرفة دور الإجابة عن هذه الإستفهامات دائماً، وهذا يعني أنّ قراءة النص الديني ليست سوى محاولةٍ لإكتشاف الأجوبة لتلك الأسئلة وما لم تكن هناك أسئلةٌ قبليّةٌ فلن تكون هناك معرفةٌ دينيةٌ وهو معنى نفي النطق النصّي في الدين بحسب تعبير المؤلّف حفظه الله هنا. المترجم.

توافقه مع كافّة أشكال الروابط الإجتماعية، وإنما يعتبر بعضها مردوداً ويُمضي بعضها الآخر. وبناءً عليه لا يمكن القول بأنه مع الإلتفات إلى أنّ سير التحوّلات التاريخية والإجتماعية قد أدت إلى جرّ الحضارة الغربيّة باتجاه المجتمع المدني الحالي، إذاً فالدين أيضاً متناغمٌ مع المجتمع المدني، فهذا النوع من الكلام ناشىءٌ في الواقع عن إلقاء خاصيّة التحكيم للدين جانباً، فإن كون الدين هو الحاكم يقتضي دائماً إمكانيّة مخالفته وعدم توافقه مع بعض الروابط الموجودة في أيّ نوعٍ ومستوى من المجتمعات البشريّة، وهذا بالدقّة نفس السبب الذي دفعنا للإعتقاد بأن التعاليم الدينية لا ترضى ببعضٍ من الأصول والمباني والتوصيات للمجتمع المدني. كما أن كون المجتمع المدني ظاهرةً تاريخيةً هو أيضاً ليس مانعاً عن هذا الحكم.

إن المطالعة التطبيقيّة للأديان تزيل الستار عن هذه الحقيقة وهي أن كثيراً منها وخصوصاً الأديان غير الوحيانيّة تفتقد إلى المميّزات اللازمة لجعل المجتمع دينيّاً، فهذه المجموعة من الأديان لديها اهتمامٌ بالحياة الفرديّة فقط والقيام بالآداب والمناسب. وفي النقطة المقابلة فإن الإلتفات الواسع للإسلام للحياة الإجتماعية واعتناءه بتنظيم الحياة المادية والدنيوية إلى جانب الحياة المعنويّة والفرديّة للبشر أبدلاه بدين الحياة، الدين الذي لا يحوز فقط ولنفسه في المقولات الإجتماعية للبشر على أرضية ومداخل للتأثير والنفوذ، بل إنه يدعو الإنسان أيضاً إلى المجتمع الديني، المجتمع الذي

ينتظم على أساس خير وسعادة البشر النهائية ويعتبر الحقوق والحريات الفرديّة محترمةً إى جانب الفضائل والقيم الأخلاقية، وتنتظم الروابط الإجتماعية، الثقافية، السياسية والإقتصادية فيه بالإستلهام من التعاليم الدينية وبمددٍ من العقل والعلم البشري.

٣ ـ مباني المجتمع الديني

كما أنّ المجتمع المدني كان مرتكزاً على أسسٍ نظريّةٍ وفلسفيةٍ خاصةٍ كذلك فكرة المجتمع الديني والتدخل الواسع للدين في ساحة الإجتماع والسياسة والإقتصاد تعتمد أيضاً على أسسٍ نظريةٍ خاصةٍ. لابدّ أن يتّضح باللحاظ الفلسفي والنظري أنّه ما هي نظرة الإسلام إلى مقولاتٍ من قبيل الإنسان، الإجتماع، الأخلاق، موقع الدين في المباحث الإجتماعية ومجال حقوق الإنسان؟

الدين الذي يدعي تأسيس المجتمع الديني والتدخّل في المقولات الإجتماعية لابدّ له علاوةً على الإستفادة من المباني النظرية المتناسبة مع هذا المدّعى، أن يستفيد أيضاً من القابليّات والمميّزات الخاصّة، حتى يكون إمكان إيفائه بمثل هذا التأثير أكبر من مجرّد دعوى خام بالنسبة له. أمّا البحث في أن الإسلام هل استفاد من مثل هذه القابليات والمميزات ـ التي تؤمّن له إمكانيّة التوافق مع الظروف المتغيّرة والسيالة الإجتماعية ـ أو لا فسوف نتركه لفرصةٍ أخرى. ما هو محلّ بحثنا هنا هو متابعة هذه النكتة: ما هي تلك المجموعة من المباني والأصول التي تبرّر دخالة الدين في

ميدان الإجتماع وإقامة المجتمع الديني؟ وعلى أيّة أسسٍ وأصولٍ ومباني أقام الإسلام مجتمعه الديني المطلوب؟ وهذه إجمالاً بعضٌ من تلك المباني التي أخذناها بعين الإعتبار.

أ ـ النظرة الوجوديّةُ الخاصّةُ للإنسان

الإنسان من وجهة نظر متوننا الدينية مركبٌ من روحٍ وجسدٍ، والأصالة في هذا التركيب للروح، أي أن إنسانية الإنسانَ وواقعيّته إنّما هما روحه، هذه النفس الإنسانية والتي هي مركز الإحساسات والإدراكات، وتتوجّه المسؤولية الأخلاقية لأعمال الإنسان إلى الجانب الروحاني والنفساني لها، أما البدن فمع كلّ تعقيداته ليس أكثر من آلةٍ لتحقّق الإدراكات والقيام بالأفعال الإنسانية.

ليس الإنسان من وجهة نظر القرآن والروايات الدينية حَسن الطينة مطلقاً كما أنّه ليس سيّء الذات كذلك، بل يستفيد في ذاته وهويّته من أنواع الميول المختلفة. إن طينة وذات الإنسان، هي من جهةٍ مكان هبوط الفطرة الإلهية والتمايل نحو الخيرات ومعرفة الأمور الحسنة والسيئة له. **﴿فأقِم وجهك للدين حنيفاً فِطرة الله التي فطر الناس عليها﴾**[1] **﴿ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتَقْواها﴾**[2] ومن جهةٍ أخرى الإنسان مكانٌ للشهوات والميول

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) سورة الشمس، الآية ٨.

الكثيرة التي يتمايل إليها. وهناك ما يقرُب من ستّين آيةً قرآنيّةً تذمّ الإنسان بشكلٍ من الأشكال، وتصفه بأنّه موجودٌ غير شاكرٍ، أناني وحريص ويستفيد من إنحاء الغرائز الحيوانية. **﴿زُيّن للناس حبُّ الشهوات﴾**[1]، **﴿قُتِل الإنسان ما أكفرَه﴾**[2]، **﴿إنّ الإنسانَ خُلِقَ هلوعاً إذا مَسَّه الشر جَزوعاً وإذا مسَّه الخير مَنوعاً﴾**[3].

إنّ وجود هاتين المجموعتين من الآيات حول الإنسان كاشف عن هذه الواقعية وهي أنه مُلتقىً للطبع الملائكي والوصف الحيواني. وبعبارةٍ أخرى يمكن للإنسان أن يربّي ويفتح في ضوء عمله الإختياري جهات طينته الحسنة ويتحول بالتالي إلى إنسانٍ فطريٍّ، كما يمكنه من خلال الإستغراق في غرائزه وميوله أن يصير أيضاً موجوداً طبيعياً وغريزياً ويُخفي بالتالي جهاته الفطرية والإلهية **﴿قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها﴾**[4].

وخلاصة القول إن الإنسان ليس محدوداً ميوله وغرائزه، وسعادته الحقيقية إنّما تكمن في الجواب عن حاجاته الفطرية والروحانية، إلى جانب الإرضاء المعقول والمنطقي لحاجاته الطبيعية والغرائزيّة.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٤.

(٢) سورة عبس، الآية ١٧.

(٣) سورة المعارج، الآية ١٩ إلى ٢٢.

(٤) سورة الشمس، الآية ٩ و١٠.

ب ـ نفي الفرديّة

لن تجِد الفرديّة الغربيّة ـ على الشكل الذي أخذته في إطار المذهب الإنساني والمنتهية بالنفعيّة المطلقة ـ لنفسها مكاناً في الإسلام أبداً.

الفردية قيمةٌ وأخلاقيةٌ غير صائبةٍ، فالإنسان ليس محوراً ومداراً للأخلاق والقيم، وإنما يجب عليه أن يكون مرتبطاً بها. الأصول والأسس الأخلاقية والقضايا القيمية هي أمورٌ عينيةٌ (odjective) ومستقلّةٌ عن ذهنيّة وإرادة وميل البشر، ومن هذه الجهة كانت القضايا الأساسيّة والأصلية للأخلاق مطلقةً وعاريةً عن النسبية. سرُّ عينية وإطلاق أمّهات القضايا الأخلاقية هو أنها في*الواقع بيانٌ لوجود الرابطة الواقعيّة بين العمل الأخلاقي والكمال النهائي والروحي للإنسان، فإذا كانت العدالة جيّدةً وواجبةً والخيانة والجناية سيّئةً وقبيحةً فما ذلك إلا من جهة أنها توجب في الواقع كمالاتٍ روحانيّةٍ أو خساراتٍ معنويّةٍ في باطن وحقيقة الإنسان، لا أنها تصبح مقبولةً بسبب التوجه الأجتماعي الإيجابي لهذه القضايا أو الميل والترجيح الذهني للمؤيدين لها.

مع الأخذ بعين الإعتبار كون الرابطة بين الفعل الأخلاقي والكمالات المعنوية والنهائية للإنسان هي رابطةٌ واقعيّةٌ وعينيةٌ وتكوينيةٌ، فمن الطبيعي أنها ستكون حينئذٍ مطلقةً وغير نسبيةٍ، أي أن رعايتها والإلتزام بها ضروريٌّ في كافة الظروف والمجتمعات

وفي أي تركيبةٍ إجتماعيةٍ. وبناءً عليه فعلى الإنسان أن يناغم ميوله وغرائزه وتمنّياته مع هذه القضايا العينية والمطلقة، لا أن يجعل الأخلاق تدور حول الطينة الغريزيّة.

إن الفردية الوجودية[1] بالرغم من أنها أمرٌ واقعٌ، والفرد متقدمٌ زماناً ووجوداً على المجتمع، إلا أن هذا التقدم لا يمكنه أن يستتبع من الناحية المنطقية النتائج السياسية ـ الإقتصادية والحقوقية التي رُتّبت عليه في المجتمع المدني الغربي. ومع التسليم بإعتبارية الوجود المجتمعي وعدم صحّة أصالة المجتمع بمعناها الفلسفي كما يدّعيه بعض علماء الإجتماع، إلا أن مقولاتٍ من قبيل «النفع الإجتماعي»، «المصلحة الإجتماعية»، «الرشد الإجتماعي» ليست إعتباريةً محضةً، ولابدّ من تقدّمها على المنافع والمصالح الفردية عند تصادمها وتزاحمها معها. ومحور اهتمام النظام الحقوقي والسياسي والإقتصادي الإسلامي هو الأصالة الإجتماعية إلى جانب الفرديّة.

ج ـ نفي العلمانيّة

رغم أنّ الإسلام ليس منحصراً في الفقه والشريعة، إلا أنّ أدنى تأمّلٍ في محتوى التعاليم الإسلاميّة يكشف عن أن الشريعة والفقه يشكّلان ركناً مهمّاً فيها. الشريعة والفقه الإسلامي غير محدودين

---

(١) التي تقدم الكلام عنها قبالة الفردية القيمية. المترجم.

بالساحات الفردية والخاصّة وللفقه الإجتماعي الإسلامي تعاليم واضحة فيما يرتبط بالمقولات الإجتماعية المختلفة. وبناءً عليه فإنّ العلمانية وإقصاء الدين عن الميادين السياسية والإجتماعية وحصره بالحياة الفردية لا أقلّ من كونهما بالنسبة إلى دينٍ كالإسلام تحريفاً للحقيقة والواقع. فكما يساهم السلوك الفردي في الكمال الفردي الإنساني وتحقيق أساس سعادته الأخروية، كذلك السلوك المتبادل الإجتماعي وكيفية تنظيم العلاقات والروابط الإجتماعية المتنوّعة هو أيضاً مؤثّرٌ في كمال وسعادة الإنسان. لقد صار واضحاً في هذا العصر وبشكلٍ جيّدٍ مدى وكيفيّة تأثير نحو الروابط والعلاقات الإجتماعية في الأخلاق والروحيات الفردية، فليس هناك مجالٌ لإنكار أن شكل العلاقات الإقتصادية الثقافية للنظام الرأسمالي، أو الإشتراكي، يقوم بفرض وإملاء الفعل الفرديّ والإجتماعي وكذلك الأخلاق والروحيّات الفرديّة والآداب والسلوك الخاص على آحاد المجتمع. كيف يمكن للدّين المدّعي للكمال والخاتميّة أن يغضّ الطرف عن كلّ هذا التأثير العجيب للروابط الإجتماعية على الروحيّات والأخلاق والكمالات الفرديّة، وأن يسحب نفسه كليّاً من المقولات الإجتماعية والسياسية ويكون حياديّاً بالنسبة لأيّ شكلٍ من أشكال شبكات الروابط الإجتماعية ونمط إدارة وتمشية أمور المجتمع؟! لا يصحّ لدينٍ كاملٍ ولا يتوقّع منه أن يكون حياديّاً فيما يتعلّق بالروابط الإجتماعية وتأثيراتها الفاعلة والقوية في الحياة الإنسانية وفي كمال الإنسان.

إن الأشخاص الذين يسعون للعب دور الوسيط بين الإسلام والعلمانية، وتصوير الدين على أنه أجنبيٌّ عن المقولات الإجتماعية والسياسية، هم على ثلاثة أنواع:

المجموعة الأولى: الأشخاص الذين يروَن في تقييمهم أنّ تنظيم الأمور الإجتماعية بشكلٍ منسجم ومتوازنٍ مع التعاليم الدينية هو أساساً أمرٌ غير ممكنٍ وغير قابلٍ للتحقّق. ويتألّف الإستدلال المشهور للعلمانيّين في هذا المجال من مقدّمتين:

أ ـ المقدّمة الأولى: إن الروابط والمقولات الإجتماعية هي بالأساس مسألةٌ متغيّرةٌ ومتلوّنةٌ، كما أن مستوى ونوع الروابط الإقتصادية والإجتماعية للبشر هما متحوّلان ومتغيّران على طول التاريخ أيضاً، وذلك بسبب التحوّلات العلميّة الفنيّة والإقتصادية وازدياد غنى التجارب البشريّة في ميدان الإدارة الإجتماعية.

ب ـ المقدّمة الثانية: إن الدين ثابتٌ دائماً في محتواه وبنيته الداخلية وذلك لأنّه خاطب الإنسان في مقطعٍ تاريخيٍّ خاصٍّ وقد جعل نداءاته وتوصياته لأجل نجاة الإنسان في ذلك المقطع التاريخي. إنّه لا يُظهر تجدّداً متزامناً مع التحوّلات الإجتماعية وليس منشأً لتولّد نداءاتٍ وتوجيهاتٍ جديدةٍ.

ونتيجة هاتين المقدمتين الآنف ذكرهما هي عدم القابلية للتطابق

بين الثابت والمتغيّر، ولا يمكن البحث عن طريقٍ لحلّ المعضلات الإجتماعية في الدين، كما أنّ الحكومة الدينية ودخالة الدين في المقولات الإجتماعية هما أمرٌ غير ممكنٍ، والإصرار على ذلك يوجب التخلّفَ والحيلولةَ دون نموّ ورشد الجوامع، والمنعَ عن المسير الطبيعي للرشد والتنمية الإجتماعية، لأن الدين الثابت يصرّ ويتّكىء على المحتوى والقوالب الإجتماعية الثابتة.

كلتا مقدّمتي هذا الإستدلال قابلتان للنقد والمناقشة:

أولاً: ليست كلّ التغييرات الإجتماعية من نسخ التغييرات البنيويّة كما أنّها ليست متفاوتةً تفاوتاً كلياً، فبعضها مجرّد تغييراتٍ في الشكل والقالب، مثلاً في مجال الروابط الحقوقية والإقتصادية، كانت هناك في الماضي عقودٌ نظير البيع، الإجارة، عقد الشّركة، وفي هذا الزمان أخذت نفس تلك الروابط الحقوقية والمعامليّة أشكالاً متنوّعةً ومعقّدةً والتي بالرغم من أنّها قد حدثت فيها تغييراتٌ على مستوى الشكل والقالب، إلاّ أنّها بلحاظ المحتوى الحقوقي ما تزال نفس البيع والإجارة والشّركة. وما تزال التعاليم الدينية في مجال الإعتراف والإمضاء لهذه الروابط الحقوقيّة في صدر الإسلام منتجةً وفاسحةً المجال لحلّ مشكلة تعقّد هذه الروابط الحقوقية. وهكذا المعاملات

الربويّة فهي مرفوضةٌ وباطلةٌ في الشريعة الإسلامية، وفي هذا العصر استُحدثت روابط معامليّة واقتصادية جديدة وبعضها مبتكرٌ لا سابقة له، إلا أن يتّضح بالتحليل الفقهي والحقوقي أن بعضاً من هذا القسم من الروابط التجارية والمعاملية ربويٌّ، وبناءً عليه فإن الحكم الإسلامي بالنسبة للرّبا ما يزال سارياً فيما يتعلّق بهذه الروابط والحالات الجديدة، ومجرّد وقوع التحوّل والتغيّر في الروابط الحقوقية والإقتصادية للمجتمع لا يوجب بطلان عمل البناء الداخلي للتعاليم الدينية.

ثانياً: إن إدعاء كون التعاليم الدينية هي تماماً من الأمور الثابتة غير القابلة للتكيّف هو أيضاً غير مقبولٍ. وذلك لأن هناك عناصر متوفّرة في الفقه والشريعة الإسلاميّة تمنع من تحديد الدين بظرفٍ وقالبٍ إجتماعيٍّ خاصٍّ، وهي عناصر توجب قابليّة الدين للتكيّف والتطابق مع مقتضيات الزمان، ففتحُ باب الإجتهاد واستمراره وتجدّده، الإلتفات لتأثير الزمان والمكان في الإجتهاد، الأخذ بعين الإعتبار عنصر العرف والبناءات العقلائيّة، جواز صدور الحكم الحكومتي مع الإلتفات إلى عنصر المصلحة من قبل الوليّ

الفقيه، الإمضاء العام للعقود العقلائيّة، الأخذ بعين الإعتبار عنصر الشرط وانبساطه في العقود العقلائيّة، كلُها عوامل تؤمّن تطابق الفقه الإسلامي مع الظروف والموارد الجديدة والمتفاوتة تفاوتاً كاملاً. وفي ظلّ وجود هذه العناصر المتجدّدة والمتكيّفة والمُنتجة، يمكن للإدارة الفقهيّة والحكومة الدينية - مع الأخذ بعين الإعتبار الأصول والمباني الفقهيّة والكلاميّة في مجال كلّ واحدةٍ من المسائل المستحدَثة الإجتماعية والإقتصادية - إظهار النظر الديني وتبيين الحلّ المبني والمنسجم مع التعاليم الدينية.

المجموعة الثانية: مع المدافعين عن فصل الدين عن السياسة، يتوسّلون بالتجربة التاريخة للحكومة الدينية وخصوصاً التجربة المرّة للقرون الوسطى في أوروبا والحاكميّة الدينيّة الكنيسة ويرون أنّ صلاح ومصلحة الدين والدولة هو في فصل كلّ واحدٍ منهما عن الآخر.

هذا الدليل ضعيفٌ جدّاً لطرد الدين عن الساحة الإجتماعية:

أولاً: إن قطع الرباط التاريخي والمضموني بين الإسلام والمسيحية يوجب انعدام الرابطة المنطقيّة بين نجاح أو فشل أحدهما في ساحة الإجتماع والحكومة معهما بالنسبة للآخر. وإذا كان للحكومة الدينية في تجربتها

التاريخية لحظاتٌ مرّةٌ، فإنّ لها فترات مرضيّة مرّت بها أيضاً حيث ذاقت الشعوب في هذه المقاطع الزمنية طَعم العدالة وحاكميّة التقوى والقيم.

ثانياً: إذا كانت بعض التجارب التاريخية المرة هي الملاك للحكم والقضاء، فإن هناك الكثير جدّاً من الحكومات العلمانية التي زادت من عذابات وحرمان البشر.

المجموعة الثالثة: من المدافعين عن أطروحة فصل الدين عن السياسة يدّعون بأن ما يمكن استفادته من المتون الدينية هو عدم كون التدخّل في السياسة ـ أساساً ـ جزءاً من أهداف الدين. والأمور الإجتماعية تُحل بعقل وتدبير الإنسان وشأنيّة الله أعلى من التدخّل في هذه الأمور. وبناءً عليه فإنّ هدف الأنبياء هو أمران:

أ ـ الثورة على محوريّة الإنسان لأجل سَوق البشر نحو الربّ تعالى.

ب ـ الإعلام بوجود دنياً غير متناهيةٍ أكبر من الدنيا الفعليّة وهي مسمّاةٌ بإسم الآخرة[1].

إنّ البحث التفصيليّ في ردّ هذا الإدعاء يُطيل الكلامَ بنا، إلا أن

---

(١) بازركان، مهدی، مقالة «آخرت وخذا، هدف بعثت أنبياء» مجلّه كيان، سال (السنة) ٥، شماره (العدد) ٢٨، آذر، بهمن ١٣٧٤.

هذه النكتة جديرةٌ بالذكر إجمالاً وهي: إذا كان صحيحاً أن دعوة الرسول الأكرم ﷺ تتلخّص في هذين الهدفين، فما هو المبرّر لبيان كلّ هذه الآيات والروايات الإجتماعية؟ أساساً لماذا كان لدى رسول الله ﷺ والإمام علي عليه السلام وبقية الأئمة الدينيّين هذا القدر من الإهتمام بأمر الحكومة؟ ألم يحتجّ الإمام علي عليه السلام في تبريره القبول بتصدي أمر الحكومة بأمورٍ من قبيل ردّ معالم الدين إلى مكانها الأصلي وإقامة الحدود والقوانين الإلهيّة؟ إنّه يشتكي من ضعف الإرادة لدى شعبه والذين رافقونه حيث لا يتمكّن بمساعدتهم من أن يتّخذ قراراً أو يقرّ العدالة في مكانها ويصحّح انحرافات المجتمع.

«هيهات أن أطلَعَ بكم سَرَارَ العدل أو أقيم اعوجاج الحقّ. اللهُمّ إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطانٍ ولا التماس شيءٍ من فضول الحُطام ولكن لنَرِدَّ المَعَالم من دينك ونُظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك وتُقامَ المُعطَّلةُ من حدودك»[1].

د ـ شموليّة القانون الشرعي

إن مسألة وضع القوانين وأسلوب ومنابع التقنين والإلزامات الحكومتيّة من أهمّ الجهات في المجتمع والنظام السياسي. للدّستور في الأنظمة الإجتماعية المختلفة عادةً جَنبةٌ شموليّةٌ، أي مجموعة

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٣١.

القوانين التي تُجعل وتُوضع في الميادين المختلفة للإجتماع لا يجوز أن تكون مخالفةً لدستور البلاد. من خصائص ومباني المجتمع الديني هو أنّ القوانين الشرعية فيه شموليّةٌ، والمصادر المقنّنة (البرلمان وغيره) ليس لها الحقّ في وضع وجعل القانون على خلاف الشريعة. نعم للولي الفقيه هذا الإختيار وهو إصدار أمرٍ حكومتيٍّ رغم وجود حكم شرعيٍّ ضمن ظروفٍ خاصّةٍ حيث تكون هناك مصلحةٌ أهمّ من مصلَحة الحكم الشرعي. ومن الطبيعي أن هذا الحكم الحكومتي مؤقّتٌ ومنوطٌ بوجود واستمرار المصلحة الأهم.

هـ ـ الدين والأيديولوجيا

إن فشل الكثير من الأيديولوجيات والإعلان عن عصر نهاية الأيديولوجية يوجب أن يثير الدفاعُ عن أيديولوجية الإسلام سوءَ تفاهم. وسوء التفاهم هذا ناشىءٌ من وجود انطباعاتٍ متفاوتةٍ عن الأيديولوجيّة في الأذهان فعلى أساس بعض التفاسير للأيديولوجية يكون السّعي لعرض الدين كأيديولوجية مفضياً إلى السطحيّة والقشريّة، بيد أنّه على أساس آخر يُنظر لأيديولوجية الدين على أنها أمرٌ إيجابيٌّ وموجبٌ لشيوع الأمل وزيادة الإيمان وتوجيه الحياة البشريّة. قبل الحكم في هذا السؤال «هل الإسلام أيديولوجية؟» من اللازم مقابة فهمين للأيديولوجية حتى يتشخّص المعنى المقصود من أيديولوجية الدين.

تعرّف الأيديولوجية أحياناً بهذا النحو من التعريف:

«الأيديولوجية عبارةٌ عن مدرسة منتظمة وكافّة أركانها محدّدة، فهي تعلّم البشر القيم وتربّي فيهم الآمال، وتحدّد موقفهم قبال الحوادث والأسئلة، وتكون مرشداً لعملهم. وهي بهذا المعنى مرشدٌ علماني ومحدّدٌ للمواقف السياسية والإجتماعية والأخلاقيّة البشرية»[١].

هذا الفهم «ذو الحدّ الأعلى» للأيديولوجية نعثر على تبلوره وتجسّمه الكامل في الفكر الماركسي، إنه يسعى لتكون كلّ الأشياء محدّدةً ومعروضةً بشكلٍ محدّدٍ وصريحٍ ومضبوطٍ، فالإنسان، الإقتصاد، . السياسة، المجتمع، التاريخ والثقافة، معرّفةٌ على أساس تعريف وفرضيّات قبليّة جزميّة خاصّة، كما أنّ الشكل المثالي والنموذجي لها معينٌ أيضاً. على روّاد هذه الأيديولوجية أن يسعوا لتنظيم الإنسان، الإقتصاد والمجتمع والثقافة في شكلٍ هندسيٍّ إجتماعيٍّ معقّدٍ طبق الحدود والخطوط المرسومة. وأي أمرٍ لازم في هذا الشكل الهندسي الإجتماعي فهو مرسومٌ بشكلٍ مدوّنٍ وواضحٍ في الأيديولوجية كمدرسةٍ مرشدةٍ.

هذا التفسير «بالحدّ الأعلى» للأيديولوجية، يفضي إلى القشريّة والسطحيّة وتجاهل الكثير من الواقعيات المسلّمة فيما يتعلّق بالإنسان والمجتمع ومقولاتهما المتحوّلة والمتغيّرة، فالجمود

(١) سروش، عبدالكريم، فربه تر از ايدئولوژي، مؤسسه فرهنگي صراط، ١٣٧٢، ص١٠٤.

والجزم العلمي والغفلة عن الواقعيات وفي النهاية الإرتماء في أحضان المثاليّة والآمال الوهميّة غير الهادفة هو المصير المحتوم لمثل هذه الأيديولوجيات.

التفسير الآخر للأيديولوجية هو أن نعتبرها مجموعةً منسجمةً من الإعتقادات والقيم، الإعتقادات والقيم الثابتة وغير القابلة للتغيير، والأفراد مدعوّون لها ولأخذ النموذج منها وموازنة الأمور معها. إنّ هذا التفسير لا يدّعي بأنه يلزم على أيّ أيديولوجية أن تكون قد رسمت وبشكلٍ دقيقٍ ومدوّنٍ كافّة أبعاد وخطوط الإنسان المثالي والمجتمع والإقتصاد والثقافة المثالية، بل إنها تدعو الجميع بجديّة ومن دون مجاملة إلى أن يطابقوا أنفسهم وشؤونهم الإجتماعية المختلفة مع هذه القوالب والنماذج الضيّقة والجافّة. هذا الإنطباع عن الأيديولوجية يصرّ فقط على وجود بعض الجهات الثابتة وكذلك على وجود جهاتٍ وأهدافٍ كلّيّةٍ محدّدةٍ في باب الإنسان والمجتمع أيضاً. إن المجتمع المنظور لهذه الأيديولوجية ليس فاقداً للجهة واللون، وكونه مثاليّاً وذا جهةٍ لا يعني صيرورة القوالب والروابط الإجتماعية محدودةً بشكلٍ ونموذجٍ خاصّين وغير قابلةٍ لتغيير.

المراد من أيديولوجية الإسلام هو أن هذا الدين لديه كلامٌ ثابتٌ حول لإنسان وشؤونه الفردية والإجتماعية كما لديه جهاتٍ محددةٍ وغير مؤقّتةٍ وزمانيّةٍ. تنوّع المجتمعات وظهور الإرتباطات

الإقتصادية الإجتماعية الأجدد فالأجدد لا يمنع من إرادة الإسلام - كمذهبٍ أيديولوجيٍّ - من الأفراد أن يناغموا ويحقّقوا الإنسجام بين سلوكيّاتهم الفردية والإجتماعية وآمالهم ومثاليّاتهم ونظامهم القيمي والأخلاقي وبين هذه المجموعة المتناغمة من الإعتقادات والقيم والمسمّاة بمذهب وأيديولوجية الإسلام.

لم يُقدم الإسلام - كمذهب وأيديولوجيةٍ - أبداً على ترسيم نموذجٍ وقالبٍ معينٍ ومحدودٍ باسم المجتمع والإقتصاد والسياسة المثاليين، بحيث أن كلّ شيءٍ محدّدٌ ومدوّنٌ، وموظّفٌ كمرشدٍ عمليٍّ. وأفضل شاهدٍ لنا على هذا الإدّعاء هو طبيعة الفقه الإسلامي. الفقه والشريعة هما الأكثر قانونيّةٍ (التقنين) من بين مجموعة المعارف الإسلامية، لأن طبيعة المباحث الحقوقية والفقهية هي إراءة إطارٍ وتحديدٍ واضحين في مباحثها، ومع ذلك لم تصرّ الشريعة والفقه الإسلامي وبشكلٍ جامدٍ على قالبٍ وشكلٍ إجتماعيٍّ خاصٍّ. ومن هذه الجهة كان لهذه الشريعة على امتداد تاريخها تأثير في كلّ أنواع المجتمعات من المجتمع الزراعي والإقطاعي وحتى المجتمع الصناعي الحالي. هذه القابلية للتكيف ناشئةٌ من عدم قشريّة الشريعة الإسلامية في ميدان المباحث الإجتماعية، وليس معنى هذه القابلية فقدان الجهات التشريعية والحقوقية الثابتة، فالإسلام يطرح في نظامه الإجتماعي والسياسي العدالةَ كجهةٍ وهدفٍ هامّين، إلا أنه لا يعرض عدالته المطلوبة في شكلٍ إجتماعيٍّ

خاصٍّ ومجموعةٍ روابط إقتصادية وإجتماعية محددة ونهائية، فيصبح بالتالي محصوراً بالحصار الضيق لهذه الروابط أو تطرده وتزويه التحوّلات الإجتماعية والتاريخية وتغيّر الشكل الإجتماعي للجوامع البشريّة، بل يعتمد لأجل تأمين عدالته المطلوبة على بعض الثوابت الحقوقية وبعض القيم والأهداف، ويريد من البشر أن يربطوا بهذه الثوابت والقيم والأهداف في أي شكلٍ وقالبٍ إجتماعي. وبعبارةٍ أخرى أيديولوجية الدين وفي النهاية صيرورة المجتمع الديني مؤدلجاً هما بمعنى الإستماع إلى الألحان والإرشادات الدينية في الساحات الإجتماعية المختلفة، وليس معنى ذلك وحدة الصوت والنغم في المجتمع الديني وإقصاء وحذف العقل والعلم البشري والإبتكارات الإنسانية. إن نداء العقل والتدبير العقلائي ونتاجات العلم البشري في مثل هدا المجتمع متناغمةٌ ونغمة الوحي تسرّ كلّ سمع وقلب وتليق بأيّ قامةٍ وجسمٍ.

هذا التفسير لأيديولوجية الدين هو الحدّ الوسط بين التلقّي الإفراطي «والحدّ أكثري» للأيديولوجية من جهةٍ، والإعتقاد بعدم أيديولوجية الدين وبأنه بلا لونٍ ولا رائحةٍ من جهةٍ أخرى. البعض من المثقّفين المسلمين ـ وفي ردّ فعله الدفاعي فيما يتعلّق بالتفسير ذو «الحدّ الأكثري» لأيديولوجية الدين والتحرّز عن القشرية ـ صار منكراً لأيديولوجية الدين من أساسها واتهمها بالسطحية وعدم قابلية التكيّف.

«الكلام هو في عدم جواز إعطاء تفسيرٍ سطحيٍّ ورسميٍّ ونهائيٍّ وغير قابلٍ للتكيّف عن الدين»[1].

تركّز هذا الفئة سرّ استحالة أيديولوجية الدين على أساس إستدلالات من هذا القبيل وهي:

«الأيديولوجية لباسٌ يخاط على مقاس قامة مجتمع خاصٍّ، أو دواءٌ ينفع في معالجة مريضٍ معيّنٍ. لكنّ الدين ليس كذلك، الدين مثل الهواء، أمّا الأيديولوجية فهي مثال اللباس والقباء، اللباس يُخاط دائماً على أساس طول وقامة إنسانٍ خاصٍّ، أمّا الهواء فهو أمرٌ حياتيٌّ يتنفّس الجميع منه»[2].

وكما يلاحظ فإن هذا الإستدلال قد اتخذ أيديولوجية الدين «بالحدّ الأعلى» هدفاً له، فهو لا يعارض ما قصدناه من أيديولوجية الدين. لكنّ تشبيه الدين بالهواء يولّد سوء فهم، وخصوصاً إذا وصل إلى المشام الدينُ الفاقد للّون وارائحة والجهة الخاصّة، الشيء الذي ذكره الكاتب نفسه بصراحةٍ في موضعٍ آخر واعتبر الدين فاقداً للجهة الخاصّة.

«الدليل السادس (على عدم أيديولوجية الدين) هو أنّ الدين ميزانٌ، مصباحٌ، حبلٌ، سلّمٌ، طريقٌ. وليس هناك واحدٌ منها ذا جهةٍ في حدّ نفسه، والأيديولوجية التي تريد أن تجعل

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، صص ١٢٧ و١٢٨.

الدين موجّهاً، تفقده خاصيّة الميزانية والحبليّة والسلّميّة هذه... الكفر الأيديولوجية هو عدم الرضاية عن الحبل والسلم وتبديلهما بتحمّل التوجيه إلا أن الدين نفسه لا يتقبّل أن يكون موجّهاً هكذا»[1].

في الواقع فإن الإسلام في الذي لم يحصر نفسه في إطارٍ وتصويرٍ خاصٍّ من الإجتماع، لديه جهاتٌ وتعاليمٌ واضحةٌ في المجالات المختلفة الحقوقية، الإقتصادية والسياسية. إن تعابير من قبيل «الهوائية الحبليّة المنعدمة الجهة» هي تجاهلٌ لهذه التعاليم الواضحة في المقولات الختلفة.

إن تصويرنا الذي بيّناه لأيديولوجية الدين، لا يحصر ولا يحدّ الدينَ أبداً بالشريعة الفقه. وإذا حصل أن استشهدنا أكثر بالفقه والشريعة من مجموعة المعارف الدينية في هذه الكتابة، فهو من جهة أن للمباحث الفقهية والحقوقية ظهورٌ وبرززٌ أكبر في المباحث الإجتماعية وإنحاء روابطها.

و ـ نفي العقلانيّة الأداتيّة

لا ينظر الإسلام إلى العقل كمجرد آلةٍ لتأمين الميول والغرائز والمنافع الماديّة للبشر. إن شأن وموقعيّة العقل هو تنظيم وهداية ميول وغرائز الفرد. وبالإضافة إلى ذلك فالعقلانية بمعنى كون العقل

---

(١) المصدر نفسه، صص ١٢٩ و١٣٠.

البشري - كمنبع معرفيٍّ إنسانيٍّ - هو الأوحد والأفضل غير صائبةٍ وغير قابلةٍ للدفاع عنها، فالوحي، الإلهام والشهود العرفاني هما أيضاً من النابع الإنسانية المناحة للمعرفة.

كما تقدّمت الإشارة من قبل، فإن أصول ومباني المجتمع الديني لا تتلخّص في هذا المقدار. وهنا أكتفي بهذا الشرح المجمل جداً لبعضها. لأن الخوض الجدي في كلّ واحدٍ من هذه المباني إذا لم يكن محتاجاً لتأليف كتابٍ مستقلٍ فيه، فلا أقل من أنه يتطلّب مقالةً كبيرةً وغزيرةً بالمعلومات والمعطيات.

٤ - تناقض أطروحة المجتمع المدني - الديني

رغم أننا في هذه الكتابة تجنبنا البيان التفصيلي لكافة مباني وأسس المجتمعين المدني والديني، لكن هذا المقدار كافٍ في التدليل على عدم الإنسجام إطلاقاً بين مباني هذين النوعين. إن شدّة عدم الإنسجام بين المباني الميتافيزيقية والمعرفية والقيمة لكليهما قد بلغت حداً يؤدّي الجمعُ بينهما فيه إلى التناقض[١]. إن الأشخاص المعتقدين بالتناغم الكامل مائة في المائة بين الدين والمجتمع المدني[٢]:

أ - إما إنهم قد ابتعدوا - بلحاظ التفسير الذي لديهم عن

---

(١) أي ما يلزم منه نقد ذاته إذ أجزاؤه متنافية. المترجم.

(٢) ر.ك: مجله كيان، ش ٣٣، ميز گرد جامعه مدنى.

المجتمع المدني ـ عن المجتمع المدني المُصطلح والجديد وهم يبحثون عن بعض آمالهم ومُثلهم السياسية ـ الإجتماعية متبلورةً في مجتمعهم المدني التخيّلي، ويرون أي شيءٍ من المحاسن السياسية والإجتماعية التي يسعون نحوها مكدّساً في جُعبة هذا المجتمع.

ب ـ أو أنهم لم يبذلوا الجهد للنظر بالدقّة اللازمة إلى الواقعية التاريخية للمجتمع المدني المعاصر وأسسه ومبانيه، ولم يركّزوا في موازنةٍ عميقةٍ ومحاكمةٍ محايدةٍ على مدى الإنسجام بين هذه المباني أصولِ ومباني المجتمع الديني.

كيف يمكن التسليم بالقوانين الإلهية والتشريع الإسلامي من جهةٍ، والحديث عن المجتمع المدني ولزوم تحقّقه من جهةٍ أخرى؟ هل هناك مكانٌ للحاكمية الإلهية وقوانينها في نمط التقنين الشائع في المجتمع المدني أم أن الموجود هو التقنين على أساس حقوق الأفراد والفئات؟ هذه الحقوق التي تتبلور في ظلّ ممارسة الضغوط الحزبية والفئوية والصنفيّة وليست محدودةً بحدّ الشريعة؟ إن الجواب عن الأبحاث السابقة يتّضح بهذه الأسئلة.

«يتحقّق المجتمع المدني في صورة تمكّن الأفراد والمواطنين من جعل القوانين ومن دون أي حدٍّ في كافّة مجالات حياتهم، أي أنهم أحرارٌ في حياتهم الخصوصية، وهذه

المسألة ترجع إلى وضع القانون الأساسي والذي هو أساس الديمقراطية»[1].

ما هو السبيل للجمع بين التعدّدية الأخلاقية والعلمانية وبين النظام القيمي والأخلاقي الإسلامي وفقه الإجتماعي من جهةٍ أخرى؟ ذاك الفقه الذي لديه قوانين وتشريعات في المباحث والشؤون الإجتماعية المختلفة.

لا يلتفت البعض من المثقّفين المسلمين إثناء محاكمتهم العلاقة بين الدين والمجتمع المدني إلى كافّة أبعاد وزوايا المجتمع المدني ولوازمه، وينظرون إلى هذه الأطروحة من زاويةٍ معيّنةٍ، وهم يفتون في النهاية بالتوافق الكامل مائة بالمائة بينها وبين الدين.

«يتمحور الحديث في المجتمع المدني حول أنّه كيف يمكن تحديد الحكومات؟ وتقوم وسائل الرقابة في عصرنا ـ والتي هي عبارةٌ عن الصحف، الأحزاب، الجمعيات الصنفيّة التي هي بمنزلة الدروع الحافظة ـ بحفظِ الناس في مقابل التجاوزات الحكومية المتتالية.

وحتى الآن ليست هناك أيّة منافاةٍ بين الدين والتديّن وبين المجتمع المدني، بل هما مكمّلان ومساعدان لبعضهما البعض مائة بالمئة. أين يمكن أن يتعارض التديّن مع المجتمع المدني؟ هل في

(١) بشيريه، حسين، مجله اطلاعات سياسى واقتصادى، شماره ١١٧ ـ ١١٨، ص١٥.

عدم اعتراف التديّن بالتعدّد. على أيّة حالٍ نحن هنا بحاجةٍ إلى نوع من التفسير والفهم الجديدين للدين. فتصحيح المعرفة الدينيةً وتصحيح سبيل الإستفادة من الدين هو الذي يمكنه أن يُوقع الصلح بين المجتمع المدني والتدين. تعليم الناس تلك التقوى ما قبل الدينية، وثانياً الإعتراف بهذه الكثرة الدينية وتعدد وكثرة الأفكار والأفهام الدينية»[1].

يمكن اختراق هذا الكلام من ناحيتين:

الأولى: إن الرقابة على السلطة السياسية ووضع حدٍّ لإستبدادها، واحدةٌ من أهداف ونتائج المجتمع المدني، بقطع النظر عن الميزان التوفيقيق الذي تم التوصل اليه في هذا الأمر. لا يجوز الإقتصار في الحكم في النسبة بين الدين والمجتمع المدني على ملاحظة هيه النتيجة، وإنما لابدّ أن لا تبتعد عن نظرنا أيضاً بقية المباني وكذلك سائر النتائج والأمور المتحصّلة من المجتمع المدني.

الثانية: لابدّ من النظر إلى التعددية والتكثّريّة والتسامح والتساهل في المجتمع منْ منظارين نظري وعملي، فكلا النوعين رواجٌ وإى حدٍّ بعيدٍ في المجتع المدني.

---

(١) سروش، عبدالكريم، جامعه مدنى وايران امروز، صص ١٢٨ و١٣٥ و١٤٠.

التعددية السياسية والشكّاكية الأخلاقية تهيّئان المجال المساعد لرواج النسبية الإعتقادية والإعتراف بالآراء والعقائد والأفكار غير المتوافقة والمتضارة بصورةٍ كاملةٍ. وأما في البعد العملي والتعايش الإجتماعي فهو أيضاً شاملٌ في المجتمع المدني، وللتساهل العملي رواجٌ وشيوعٌ، ويمكن لأصحاب العقائد والأفكار بأي شكلٍ كانت وإلى أي مدرسةٍ انتموا أن يتعايشوا فيما بينهم تعايشا سلمياً في إطار الحقوق الأساسية المشتركة.

•

أما في الفكر الديني فبالرغم من وجود إعتراف إلى حدٍّ معينٍ بالتساهل والتسامح العملي وقبولٍ للكثرة، لكنّ «التعددية» والتساهل النظريين لم يكونا مبرّرين كثيراً. العقائد والقيم الدينية ليست فكرةً إلى جانب بقيّة الأفكار ليست عقيدةً على نفس الطراز من بقية العقائد حتى تستفيد في تكثّرٍ سخيٍّ من الإعتبار والقيمة المتساوية مع البقية. وحتى على مستوى التساهل والتسامح العمليين، ليس الإسلام من أهل المسامحة إلى ذلك المقدار من فَسح المجال كما هو حاصلٌ في المجتمع المدني. فليس للشّرك وعبادة الأصنام والدعوة إلى الإنحرافات الجنسيّة، سواءٌ بشكلٍ فرديٍّ أو على شكل فرقٍ إجتماعيةٍ حريةُ عملٍ ودعايةٍ في المجتمع الديني. وبناءً عليه فلا تنسجم الدعوة إلى إعادة النظر في الفكر الديني ـ إذا كان بلحاظ

تحصيل التسامح النظري والإعتراف بأي دركٍ وفهم حتّى لو كان متضاداً ومتقابلاً مع التعاليم الدينية - مع روح الديانة؟ وأما إذا كانت دعوةً إلى التسامح العملي ورفع مستوى التحمّل الإجتماعي فيما يتعلق بالآراء والعقائد المخالفة سواءٌ في إطار المعارف الإسلامية أو فيما هو خارجٌ عنها فهي دعوةٌ مقبولةٌ وقابلةٌ للإجابة، ولها جذورٌ في تعاليمنا الدينية، وإن كان من الضروري القيام بالمزيد من البحث والحوار في حدود ودائرة هذا التسامح.

٥ - الحلّ غير الصائب للتناقض

ذكرنا بعض المواقف حول اعتبار انسجام أطروحة «المجتمع المدني - الديني». في هذه المحاكمات لم يتمّ الإلتفات إلى مدى عمق عدم التوافق وإلى الجهات المختلفة لتناقض هذه الأطروحة على مستوى المباني، ونريد هنا البحث عن طريقٍ للحلّ مع الإلتفات الكامل لجهات عدم الإنسجام بغية رفع هذا التناقض. ويرتبط هذا الحلّ بتقديم قراءةٍ جديدةٍ للدين، كما ويسعى من خلال تَنحية بعض المقبولات والمشهورات الدينية إلى تأمين أرضيّةٍ لتلاؤم وانسجام الدين مع فكرة المجتمع المدني.

العناصر الأساسيّة لهذه القراءة الجديدة هي على الشكل التالي:

أ - تقديم تعريفٍ خاصٍ عن «المجتمع الديني» وتنزيله إلى جماعة المتدينين. ووفق هذا التحليل لن تكون هناك حاجةٌ لأن يكو للدين مشاركةٌ جديّةٌ في التنظيمات السياسية

والإقتصادية والحقوقية للمجتمع، لأن الدينية وصفٌ لحال أفراد المجتمع، لا لشبكة الروابط الإجتماعية.

ب ـ نفي أيديولوجية الدين، واعتباره مثل الهواء مبهمٌ وغير متعيّنٌ. وطبقاً لهذه الرؤية فالدين ليس فقط غير مدوّنٍ بل هو غير متعينٍ. وسرّ بقائه إنما هو في رمزيته وتشابهه وتحييره وعدم صراحته.

جـ ـ حصر نطاق وسعة ومجال الدين بتوقّعات البشر منه، وهذه الإحتياجات والإنتظارات البشريّة من الدين تعيّن مجال ونطاق النفوذ والحاكمية الدينية.

عندما كان العلم والتجربة البشرية محدودين وقاصرين عن إدارة الشؤون الإجتماعية، كان للدين وخصوصاً الشريعة والفقه ذاك الحضور المُلفت في ساحة المجتمع. أما الآن بعد نضج العلوم الإنسانية، وتوسّع التجارب العملية للبشر فيما يتعلّق بأمر الحكومة وإدارة المجتمع، فلا يُتوقع من الدين أن يُجيب عن هذا النوع من المسائل الإجتماعية. وبناءً عليه فإن مجال الدين محدودٌ بتلك المجموعة من الحاجات التي لا تقع على عهدة المنابع المعرفية الأخرى، حاجاتٌ نظير منح الحياة معنى، إيجاد الإطمئنان الداخلي ورفع الهموم الروحية ـ العاطفية للإنسان.

د ـ سيّاليّة ونسبيّة المعرفة الدينية. إن الفهم المنبعث من المتون الدينية قابلٌ للتحوّل، ونسبيٌّ ولا يوجد فهمٌ

مطلقٌ وثابتٌ، كما لا يمكن فهم المتون الدينية بشكلٍ خالصٍ وعارٍ عن تدخل المعارف والفرضيات القبليةِ للعالِم والمفسِّر. إن دَرك أي مفسّرٍ وعالم للمتون الدينية متأثّرٌ بمعرفته الوجودية والإنسانية (أي بالوجود والإنسان)، وهذه الأفهام كلّها بشريةٌ ومنسجمةٌ مع العلوم والمعارف العصرية والبشرية. وهذا الأمر يوجب كون كلّ تفسيرٍ تفسيراً بالرأي ولا يمكن تلقّي أيّ تفسيرٍ على أنّه الأفضل والنهائي.

هذا المبنى المعرفي في المعرفة الدينية يحمل معه عدّلآ نتائج مهمّة للأشخاص الذين يسعون لاعتبار أطروحة «المجتمع المدني ـ الديني» ممكنةً:

الأول: إنّه يقوّي أطروحة عدم أيديولوجية الدين.

الثاني: إنه يضع خَتم التأييد على التعدّدية والبلوراليّة والتي هي أساس المجتمع المدني.

الثالث: إنه يدلّل من جهةٍ على تبرير العلمانية وفصل الدين عن المباحث الإجتماعية، لأن المعرفة الدينية هي معرفةٌ مستهلِكةٌ للمعارف البشرية في المجالات المختلفة، وهي أمرٌ متحوّلٌ وغير ثابتٍ. فإذاً كيف يمكنها لحل المعضِلات الإجتماعية أن تبتكر عملاً ما وتتقدّم على العلوم الإنسانية والتجربة البشرية الرائدة

في مجال حلّ المباحث الإجتماعية؟

وعلى أساس هذا المخلص والمنفذ وبدون توجيه أي إيرادٍ أو إشكالٍ على أصول ومباني المجتمع المدني، يمكن في عين الإستفادة من المجتمع المدني أن يستفاد من كافة ارتباطات ونتائج المجتمع المدني.

لكنّه لا يمكن بأيّ وجهٍ من الوجوه قبول هذه القراءة للدين، فبعضٌ من عناصرها كان مورداً للنقد في هذه الكتابة إجمالاً أو تفصيلاً، كما لابدّ من التفتيش عن الأبحاث والإنتقادات التي انصبّت على قسم آخر منها في الكتابات التي كتبت في السنوات الأخيرة في هذا الموضوع. وعلى كلّ حالٍ فهذه القراءة عبارةٌ عن تصويرٍ منفعلٍ وتَعرُض الدين خفيف اللون والخاصية. وكأن المعتقدين بهذه القراءة المنفعلة والمتأثرة بالآخر توصّلوا إلى هذا الإعتقاد وهو أن سرّ بقاء وخلود الدين هو في كونه مبهماً قدر الإمكان لا خاصيّة فيه ولا أثر. ويبقى هنا سؤالٌ وتعجّبٌ وهو إذا كان الدين مثل الهواء لا لون ولا رائحة له وإذا كان فهمه مديناً للفرضيات القبلية المنبثقة عن العلوم البشرية واستهلاكاً لها، وإذا لم تكن المتون الدينية منتظمةً ذاتياً في عرض رسالتها ومحتواها، وكان ذهن العالِم والمفسّر هو الذي ينظم ويزيّن رسالة المتن، فأساساً لماذا يجب التوجّه ناحية المتون الدينية؟! ولماذا يجب أن تزن الإهتمامات نفسها مع التعاليم والنداءات الدينية (المعرفة الدينية)؟!إ

الفصل الرابع

الدين وتوصيات المجتمع المدني

سلّطنا اهتمامنا في الفصل السابق في بحث النسبة بين الدين والمجتمع المدني على التعريف بوجوه عدم الإنسجام بين هذين الإثنين بلحاظ الأصول والمباني، وفي هذا الفصل سيكون موضوعنا هو البحث في اشتراكهما بلحاظ الأهداف والتوصيات. في البداية لابدّ من أنْ ندرك بشكلٍ جيدٍ هاتين النكتتين:

أولاً: ماهي الأهداف والتوصيات التي يشترك فيها الدين والمجتمع المدني؟

ثانياً: هل أنّ تلك التوصيات المشتركة قابلةٌ للإجراء في المجتمع الديني والحكومة الدينية على نفس النّحو الذي يتمّ إجراؤها وإقامتها فيه في المجتمع المدني؟ أوِ أنها توأمٌ مع تغييراتٍ وإصلاحاتٍ خاصّةٍ؟

البحث في إمكان الإستفادة من بعض النتائج الإيجابية للمجتمع المدني هو بالضبط كالإستفادة من سائر مواهب العصر الحديث ستستتبعه أبحاثٌ خاصّةٌ في مجال المعارف الدينية. الحكومة الدينية في صدر الإسلام لم تكنِ بالطّبع توأماً والمميزات الخاصّة للدولة

الحديثة، فأمورٌ من قبيل التفكيك بين السلطات الثلاث، وجود البرلمان لوضع القوانين، الرجوع إلى الآراء العامّة لإنتخاب نواب المجلس ومسؤول القوة الإجرائية (التنفيذيّة)، هي أمورٌ ليس لها سابقةٌ دينيةٌ، ومن الطبيعي أن يكون التوفيق بين هذه الأمور التي هي من مستلزمات الجمهورية والديمقراطية وبين التعاليم الدينية مدعاةً للبحث وباعثاً على ردود فعلٍ وتفاسير وصياغات متفاوتة.

إن الكاتب يعتقد بأن بعض توصيات وهموم أطروحة المجتمع المدني هي حقٌّ ونتيجةٌ للتجربة العقلائية البشرية في أمر السياسة والحكومة، ومن جهةٍ أخرى يرى لهذه الجوانب والتوصيات المناسبة والحقّة جذراً في التعاليم الدينية أيضاً. في الآثار الدينية، بالرغم من أنه لم تكن هناك دلالةٌ على شكلٍ وقالبٍ خاصٍّ، لكنّ روح هذه التوصيات والأهداف وقعت موقع التأييد. كمثالٍ هناك في القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام تأكيدٌ كثيرٌ على لزوم الشورى في الأمور المربوطة بالمسلمين، إلا أنه لم يعيّن شكلٌ وقالبٌ خاصٌ لتحقّق عنصر المَشورة هذا. البشر من حيث هم عقلاء يجرّبون ويقترحون طرقاً متعدّدةً في مختلف شؤون إدارة المجتمع البشري، والرجوع للآراء العامة وأخذ الآراء هي طرقٌ عقلائيةٌ وجديدةٌ في أمر الشورى العامة. استخدام هذا القالب والشكل الجديد من المشورة ليس فقط لا تعارض ولا منافاة فيه لروح التعاليم الدينية، بل إنّه قد حَظِي بتأييد ودعم تلك التعاليم أيضاً، لأنه لم يبين فيها مصداقٌ خاصٌّ لكيفيّة المشورة. وليس

معنى هذا الكلام هو عدم الحقّ لنا كمسلمين ومرتبطين بتعاليمنا الدينية في التدخل والتصرّف بهذا القالب والشكل الذي هو محصول تجربةٍ عقلائيةٍ لبعض البشرية. لا يوجد أي عاملٍ يمكنه أن يُجبر المسلمين على الإتباع المحض والكامل للنظام الديمقراطي الرائج في الغرب. هذا الحقّ محفوظٌ لهم وهو أن يلفّقوا ـ وبالرجوع لمتونهم الدينية وتعاليمهم المذهبية ـ هذه الفكرة العقلائية الجديدة مع بعض التعاليم والأطر الدينية، وأن ينتقوا لأنفسهم شكلاً ونموذجاً خاصّين من الديمقراطية والجمهورية على غرار ما حصل في دستور الجمهورية الإسلامية حيث أُبرز نوعٌ من الديمقراطية والجمهورية ووقع منسجماً مع ولاية الفقيه والحكومة الدينية.

وبناءً على ما تقدّم فلا بأس بتخصيص الفصل الحاضر لهذه الموضوعات:

١ ـ الإشارة لأهم أهداف وتوصيات فكرة المجتمع المدني.

٢ ـ التفكيك بين الأهداف والتوصيات التي لا تنسجم إطلاقاً مع التعاليم الدينية والتوصيات التي هي ذات انسجامٍ معها إجمالاً.

٣ ـ دفع التوهّم القائل بأن الحكومة الولائية والولاية المطلقة للفقيه والتي وقعت موردَ إشارةِ دستور الجمهورية الإسلامية متباينةٌ تبايناً كليّاً مع أطروحة المجتمع المدني، ولا يمكن الجمع بينها وبين أي واحدةٍ من توصياته.

٤ ـ جواز وحسن الإستفادة والإستخدام لبعض توصيات فكرة المجتمع المدني مع الأخذ بعين الإعتبار الأدلّة والمتون الدينية.

١ ـ أهداف وتوصيات المجتمع المدني

فكرة المجتمع المدني إقتراحٌ لحياةٍ أفضل وأكثر حظّاً للبشر.

وعلى حدّ زعم المدافعين عنها فإنّها بالرغم من عدم كونها الكلام الأخير في مجال نمط الحياة الإجتماعية ـ السياسية للبشر، إلاّ أنه يمكنها في الظروف الحاليّة أن تستوعب الكثير من الأغراض والأهداف الكلية لهم في مجال المباحث السياسية ـ الإجتماعية. إذا عرّفنا الهمّ الأصليّ للإنسان في المقولات الإجتماعية ـ السياسية على أنه الحصول على الحكومة الديمقراطية والإستفادة من أكبر قدرٍ من الحقوق الإنسانية، فإن مقترحي هذه الفكرة يعتبرونها أفضل سبيلٍ متوفّرٍ لتأمين هذين الهمّين الأساسيّين. وإذا أردنا أن نتحدث بشفافيّةٍ أكثر عن الاهداف والأغراض التي تسعى لها هذه الأطروحة فلابدّ من الإشارة إلى أمورٍ من قبيل نفي الإستبداد في السلطة السياسية الحاكمة، إعمال التحديد والرقابة الزائدين على السلطة السياسية للمجتمع، السعي لتغيير نسيج المجتمع السياسي ونفي جماهيريّته، التشجيع على التفرق الإجتماعي وتفعيل جوٍّ المنافسة بين الفئات الإجتماعية المتنوّعة، الحماية والدّعم للإقتصاد المتّكىء على السوق الحرّة القائمة على المنافسة.

البعض من هذه الأهداف كان وما يزال منشوداً لبعض النظريات السياسية الأخرى أيضاً. ليس الشيء الذي يتميّز ويتشخّص به فكرٌ سياسيٌ عن بقية منافسية هو فقط التفاوت في الأهداف أو المباني النظرية والفلسفية التي تقوم عليها هذه الأهداف، بل إن الإرشادات العملية وتوصيات وتوجيهات نظريّةٍ سياسيةٍ ما بهدف الوصول إلى تلك الأهداف هو أيضاً عاملٌ مهمٌّ في تمايز فكرٍ سياسيٍّ عن سائر الأفكار. فكرة المجتمع المدني والتي نضجت في داخل الليبرالية التقليدية أُشربت من مبانيها وأصولها، ومع تجاوزها لتجارب من الحكومات الإستبدادية في القرن العشرين، تعرُض توصياتٍ خاصةٍ فيما يتعلّق بنحو تنظيمي البماحث الإجتماعية المتنوّعة، وهي توصياتٌ كان لبعضها وجودٌ في الفكر الليبرالي التقليدي، وبعضها الأخر يمثّل حاصل تجارب جديدة. وسوف نشير ههنا إلى البعض من أهمّ هذه التوصيات:

أ ـ ضرورة زيادة المشاركة السياسية عن طريق زيادة التنافس

ترتكز هذه التوصية على أساس التلقي الجديد للديمقراطية وحكومتها. ففي التلقي الكلاسيكي للديمقراطية، تُعرّف الحكومة الديمقراطية بمجرّد قيامها على أساس رأي الأكثرية والتوجّه العام (الميل والتأييد) نحو أصحاب السلطة، إلا أن تجارب القرن الحاضر بالنسبة للحكومات التوتاليتارية المتّكئة على رأي الأكثرية (الفاشيّة، النازيّة و الشيوعية) دلّلت على ضرورة ولزوم تقديم تعريفٍ وتفسيرٍ جديدين للديمقراطية. وتقوم فكرة المجتمع المدني على أنّ

المشاركة السياسية للشعب لا يجوز أن يُبحث عنها في مجرد زيادة الآراء، بل إن الجنبة الديمقراطية لأي نظام تظهر من خلال الفعالية الزائدة للفئات الإجتماعية المختلفة وتَصارُعها الجدّيّ في ميدان المنافسة السياسية. وعلى أساس هذا التحليل فكلّما كانت الآراء السياسية في مجتمع ما اكثر تنوّعاً وتكثّراً كلّما كان هذا المجتمع أكثر ديمقراطيةً. هذا التفسير للديمقراطية يرتبط ارتباطاً محكماً بالتعدّدية السياسية وبإبراز القدر الممكن من التعدّد والتنوع للسلائق والآراء السياسية على مختلف أصعدة المجتمع.

ب ـ لزوم تحديد السلطة السياسية وزيادة الرقابة عليها

لا يتطلّع المجتمع المدني لأجل التحديد وممارسة الرقابة على السلطة السياسية وأدائها الى المؤسّسات الرسميّة فقط. فقد دلّلت التجربة على أن مجرد وجود الكيانات المحددة في دستور البلدان لا يمكنه أن يكون ضمانةً أكيدةً للرقابة على السلطة السياسية ومانعاً عن استبدادها. ولذا تَعتبِر فكرة المجتمع المدني أن وجود كياناتٍ نظير الأحزاب، المطبوعات، ووسائل الإتصال العامة هو عاملٌ مهمٌّ في تأمين هذه الإهداف، فهذه الكيانات المنبثقة عن الفئات الإجتماعية المختلفة والمتنوعة على اساس الميول والسلائق النافذة في المجتمع تحت نظرها وتساعد في ضوء عنصري المعلوماتية والإنتقاد على شفافية الجوّ السياسي ـ الإجتماعي وتكون مانعاً عن الأنشطة الخفيّة وعن هيمنة واستبداد السلطة السياسية.

جـ - تعيين تصوير حقوقٍ للبشر بدون إقحام الرؤى الدينية والأيديولوجية

تقوم فكرة المجتمع المدني على تساوي الحقوق بين البشر. البشر بصرف النظر عن الجنسيّة، الدين، العقائد، العِرق، الملّة وسائر الأمور المميزة، لديهم حقوقٌ مشتركةٌ ومتساويةٌ، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمثّل تبلوراً واضحاً لهذه النظرة الحقوقية. الأطر الكليّة للمجتمع والقوانين المصوّبة يجب أن تصب كلّها في خدمة تأمين هذه الحقوق المتساوية والمشتركة. أيّ فكرٍ في المجتمع المدني له حقّ البروز والإنتشار، والأفراد والفئات متساوون في حقّ ممارسة النّشاط والتعبير، فلا الدين ولا أي فكرةٍ أخلاقيّةٍ ونظام قيمي آخر يمكنه أن يحُد من نشاطات فئةٍ أو فردٍ منا، ولا يجوز الإلتفاتَ إلى هذه الأمور حال تنظيم الروابط الإجتماعية ووضع القوانين والتدابير الإقصتادية - السياسية والثقافية. وقد أُخذت هذه الحقوق المشتركة بعين الإعتبار في كافّة التدبيرات والقرارات والقوانين.

وبعبارةٍ أخرى لابدّ للحكومة أن تحمل فقط همّ رعاية حقوق الإنسان، وأما رعاية الحقوق الإلهيّة ورضاية الربّ تعالى فلا يجوز أن تكون محور نشاطات الحاكمية. إن السعي الحاصل في الحكومات الدينية للجمع بين حقوق الإنسان وحقوق الله تعالى بين الرضا الإلهي ورضا الشّعب، هو سعيٌ مرفوضٌ من قبل المعتقدين بفكرة المجتمع المدني، إذ إنه يجر إلى نفي بعض الحقوق والحريات الإنسانية.

د ـ الحدُّ من مجال اقتدار الدولة وعدمُ تدخّلها قدر الإمكان في الحريم الخصوصي

هذه التوصية ليست فاقدةً للسوابق في الليبرالية التقلديدية، فقد كان الليبراليون ـ ومن الماضي ـ يحولون دائماً دون تدخّل الدولة في الساحة الإقتصادية ويذكّرون بلزوم احترام الملكية الخاصّة. وكانوا يأخذون كذلك بعين الإعتبار الحريّة الدينية والفكرية وحريّة التعبير، ويحذّرون الدولة من فرض الدين والفكر الخاصّين على المجتمع.

على رغم أن الليبرالية قد تواجهت في طول تاريخها فيما يتعلّق بمجال تدخّل الدولة مع حالات ضمورٍ وارتفاع، إلا أنها في زماننا الحالي وفي عودةٍ ثانيةٍ نحو الليبرالية الكلاسيكية فإن هناك دفاعاً شديداً لديها عن الدولة بالحدّ الأدنى، حتّى أنها لا تسمح بتدخل الدولة لفرض العدالة الإجتماعية والمساواة بين الفرص لأجل المنافسة الحرّة الإقتصادية، فكيف تجيز أن تكون هناك مداخلةٌ لأجل المسائل الإخلاقية والدينية الخاصّة؟[١].

---

(١) كان بناء الليبرالية الكلاسيكية على أن الملاحقة غير المحدودة للرغبات الفردية والإحتراز عن دخالة الدولة في النشاطات الإقتصادية وغير ذلك سيفضي في النهاية إلى مجتمعٍ كاملٍ. الرابطة بين الليبرالية الكلاسيكية والنظام الرأسمالي وبروز الإقتصاد الرأسمالي في القرن التاسع عشر كانا موجبين لتقوية الأصول والتوقّعات والإعتقادات الليبرالية الكلاسيكية. إن صيرورة مجتمعاتٍ واسعةٍ مجتمعاتٍ صناعيّةٍ في القرن العشرين إلى جانب انتشار الرفاهية عند البعض، كانا موجبين لبروز الفقر والمرض والإنشطار الطبقي للبعض الآخر. لكنّ ليبرالية القرن العشرين الموسومة =

هـ ـ عدم الإكتفاء بمفهوم المواطنة وتشجيع الأفراد على العضوية في الفئات والجمعيات

إن تحول الفرد إلى «مواطنٍ» يؤمّن فقط بعضاً من قابلياته للمشاركة السياسية وإنجاز الوظائف الإجتماعية، أما العضوية في الفئة والتشكيل على أساس الرغبات والمنافع الفردية فإنها تمنح المشاركة السياسية ـ الإجتماعية أبعاداً واسعةً وتحيّد المجتمع السياسي عن الجماهيرية وآفاتها من قبيل التعبئة العامّة والتعصب الأيديولوجي والإستبداد.

بالليبرالية الحديثة قامت لأجل جبران هذا النوع من النقائص في المجتمعات الصناعية الحديثة بإجراء تعديلٍ على بعض الأصول الليبرالية، وأطلقت يد الدولة بهدف نشر الرفاهية وتأمين العدالة الإجتماعية، وأمّنت بالتالي المبرّر لتدخّل الدولة في المجالات الإقتصادية وسلب بعض الحريات.

وحتّى العقد السابع من هذا القرن، كان الفكر الليبرالي الحديث من قبيل نظرية اصالة ومحورية الرفاهية، والمحورية الكيترية (كينز عالم إقتصاد إنكليزي كان يطالب بالتدخل الجدّي للدولة في ميدان الإقتصاد لأجل الحماية والدفاع عن نموّ ونضج السوق الإقتصادية الحرة) مسيطراً على نطاقٍ واسع، وقد استفاد من دعم المحافظين بالإضافة إلى الليبراليين، إلا أننا نشاهد في الربع الأخير من القرن العشرين إعادة إحياء العلاقة بالليبرالية الكلاسيكية وهي الحركة الموسومة بالليبرالية الجديدة (- Liberalism neo)، هذا التفكير الداعم للحدّ الأدنى ـ قدر الإمكان ـ من دخالة الدولة قد ظهر ابتداءً على مستوى فئةٍ صغيرةٍ من المفكّرين الليبراليّين نظير دردريك هايك في كتاب الطريق نحو العبودية (The road to serfdom) المطبوع سنة ١٩٤٤ وعلمناء الإقتصاد الأميركيين: ميلتن فريدمان، المؤلّف لكتب «الرأسمالية والحريّة» (١٩٦٢) و«الحرية لأجل الإنتخاب» (١٩٨٠)، وصار هذا التفكير فيما بعد مورداً لحمايةٍ جادّةٍ من قبل الأحزاب اليمينيّة الجديدة (New Right).

٢ ـ الدين وتوصيات المجتمع المدني

إن التنافي والتعارض الواضحين لبعضٍ من التوصيات السالفة الذكر مع التعاليم الدينية لا يُبقي مجالاً لأي نوعٍ من الإنكار. فالتصوير الذي يقدم في المجتمع المدني عن حقوق الإنسان ليس منسجماً مع الحقوق الإسلامية، والإعلان العالمي لحقوق البشر ـ كسندٍ رسميٍّ حقوقيٍّ للمجتمع المدني المعاصر ـ بالرغم من اشتمالة على بعض الجهات الإيجابية إلا أنه ليس مورد قبول الإسلام بشكلٍ مطلقٍ، لأنه ينبني على معرفةٍ خاصّةٍ بالإنسان غريبةٍ وغير منسجمةٍ مع معرفة الإنسان الإسلامية. إن الحقوق التي يراها الإسلام للإنسان مترافقةٌ ومتزامنةٌ مع الحقوق التي وضعها الله تعالى في عهدته، فالإنسان كموجودٍ ملتزمٍ ومسؤولٍ أمام الله تعالى في الوقت الذي يملك فيه الإستفادة من بعض الحقوق الأساسية يجب أن يكون لديه اهتمام برعاية الحقوق الإلهية ورضاية الله تعالى أيضاً. وهذا الأمور يوجب مغايرة النظام الحقوقي الإسلامي في كثير من الموارد للنظام الحقوقي العلماني الذي يتجاهل الحقوق الإلهية والرضا الإلهي.

بالرغم من أن العِرق ولون البشرة والأمور الظاهرية والمناصب الإجتماعية والفقر والغنى لا توجب امتيازاتٍ حقوقيةٍ في النظام الإسلامي ألا أن أموراً من قبيل الإيمان والكفر والجنسية (ذكر وأنثى) والحقّ والباطل تعدّ منشأ تفاوتٍ حقوقيٍّ. هناك في المجتمع

الإسلامي حريّةٌ فكريةٌ وعلميّةٌ ودينيّةٌ بالرغم من أن الكفار باللحاظ الحقوقي ليسوا على نفس الشاكلة في بعض الأمور مع المسلمين. وكمثالٍ فإنه يجب عليهم أن يدفعوا الجزية، كما أن غير أهل الكتاب ليس لهم الحقّ في الترويج والدعاية لعقائدهم الباطلة، ولا يتساوى المسلم والكافر في أحكام الحدود والديات، وتستفيد المرأة والرجل في معظم المسائل الحقوقية من المساواة والحقوق المتماثلة إلا أن هناك تمايزاتٍ حقوقيةٍ بينهما في بعض المسائل ناشئةٍ في الحقيقة من النظرة الواقعيّة والفوارق التكوينية بينهما في الأمور الروحية وفي الطاقات أيضاً، وليست منبثقةً من التمييز والنظرة الضيّقة.

إن التوصية بالدولة ذات الحد الأدنى وتفويض الحريم الخصوصي - وبشكلٍ كاملٍ - والحريم العمومي - إلى حدٍّ بعيدٍ - للأفراد أنفسهم وتجنب التدخّل في الخير الفردي والعمومي، لا تتوافق مع التعاليم الدينية، فإصلاح النفوس والسعي لحاكمية القيم الدينية والأخلاقية هما من الأهداف المهمة للحكومة الدينية، تأمين هذه الأهداف يتطلب طبعاً وسائل متناسبة معها، وليس معنى إصلاح النفوس وحاكمية القيم هو إعمال القوة والضغط، بل المراد منه أن الدول الإسلامية يجب أن تحمل همّ هذه الأمور وتركّز اهتماماتها عليها في قراراتها وتدابيرها. من المناسب القيام بمزيدٍ من التأمل والدقة في بعض توصيات فكرة المجتمع المدني التي ليس لديها تباينٌ أساسيٌّ مع التعاليم الدينية. التوصية بالتحديد والرقابة على السلطة السياسية، الدعوة لزيادة المشاركة السياسية،

وأصل عضوية الأفراد في الجمعيات والفئات كلّها لا تواجُه ولا محاربة فيها للدين في حدّ ذاتها. الشيء المهمّ بالنسبة للدين هو إيضاح مطلبين:

الأول: هل هناك في متوننا الدينية إشاراتٌ تمنح الرخصة في استخدام وممارسة مثل هذه الأنماط الجديدة في أمر الإجتماع وإدارته؟

الثاني: هل الطريقة والأسلوب الرائجين والمتداولين في الجوامع المدنية المعاصرة لتأمين هذه الأغراض والعمل بهذه التوصيات قابلةٌ للإجراء بنفس الشكل والقالب في المجتمع الديني؟ أو أن تلفيق هذه التوصيات مع التعاليم الدينية يرشدنا إلى نوعٍ خاصٍّ من طريقة العمل بها؟

إن ما توصل إليه الكاتب بعد البحث في المتون الدينية هو:

أولاً: توجد في متوننا الدينية إشاراتٌ ودلالاتٌ تؤكد من حيث المبدأ بعضاً من هذه التوصيات.

ثانياً: الطرق العملية الرائجة في الغرب بهدف العمل بهذه التوصيات تحتاج إلى تغييراتٍ، وعلى غرار الشكل الحاصل في دستور الجمهورية الإسلامية - حيث تمّ القبول بنوعٍ خاصٍّ من الديمقراطية، وإجراء تلفيقٍ خاصٍّ بينَ الديمقراطية كظاهرةٍ عقلائيةٍ حديثةٍ

والتعاليم الدينية - يجب علينا في مقام الإستفادة من بعض الطرق المقترحة للمجتمع المدني الحديث أن نُعمل بعضاً من التغييرات وأن نضيف إليها شرائط خاصّة ونعرضها في قالبٍ وشكلٍ جديدين. ويمكن كمثالٍ ذكر مسألة عضويّة الأفراد في الفئات والتشكلات الجمعيات، فأصل هذه الفكرة أي تشكيل الشعب الفئات والجمعيات تبعاً لرغباته ومنافعه المختلفة ليس فيها أي منع شرعيٍّ، لأنها محسوبةٌ من الأمور المباحة، إلا أنّ دعوة الإسلام للإتحاد واللأخوّة **﴿إنّما المؤمنون أخوةٌ﴾**[1]، **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا﴾**[2] وأيضاً الدعوة إى الإيثار والعفو وترك حبّ الدنيا وإحراز السبق في أمور الخير **﴿فاستبقوا الخيرات﴾**[3] يضفي على هذه الجمعيات والتشكلات جوّاً وخاصّاً، ولا تختصر بالتالي المحور والأساس لنشاطاتها في ملاحقة المنافع والميول الفردية. بيد أن تأكيد الإسلام من جهةٍ أخرى على مجموعةٍ من القيم وعلى لزوم حماية

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

الحدود الإلهية والمعالم الدينية يحُول دون منح أي تشكّلٍ أو فريقٍ أو فئةٍ رخصة التأسيس وممارسة النشاطات، فالفئات التي تسعى وراء أهدافٍ غير أخلاقيّةٍ ومضادّةٍ للدين وتعمل للشقاق والنفاق في المجتمع الإسلامي لا يمكنها أن تعثر على مكان لها ولنشاطاتها غير المشروعة في المجتمع المدني.

من المناسب الآن أن نشير بشكلٍ عابرٍ إلى بعض الآيات والروايات الدينية التي تنسجم من حيث المبدأ مع بعض توصيات المجتمع المدني. والشيء الذي سوف نركّز عليه في هذه النظرة الإجمالية هو الآيات والروايات المنسجمة مع المشاركة السياسية - الإجتماعية للشعب والرقابة على السلطة السياسية وتحديدها.

٣ - المشاركة السياسية، تحديد السلطة والرقابة عليها في المتون الدينية

يهيّء عدم انحصار الإسلام في البعد الفردي وتأكيد هذا الدين التوحيدي الزائد على المشاركة الإجتماعية أرضيّةً وجوّاً مناسبين ومساعدين جداً لمقولة المشاركة السياسية. ولم يختف هذا الواقع حتى عن رؤية الكتّاب الغربيين والذين عادةً ما تكون لديهم اطلاعاتٌ ناقصةٌ عن الإسلام. يكتب هانتنغتون في الرابطة بين الإسلام والديمقراطية الكونفوشيوسية قضيّةٌ متناقضةٌ. إلا أنه من غير المعلوم أن الديمقراطية الإسلامية هي كذلك فالعدالة والإرادة

والإختيار من الموضوعات الأساسية في الإسلام. يرى آرنست غولنر (GOLLNER) أن الثقافة الإسلامية الراقية تتمتع بمميزاتٍ يمكن القول وبجرأةٍ بأن فيها سرّ التوافق والإنسجام مع قبول التجدد والحداثة، فالإسلام يرفض أي نوعٍ من الفصل بين الإجتماع الديني والإجتماع السياسي وعلى هذا الأساس لا تنفكّ الأمور الدنيوية والأخروية عن بعضها البعض. الدين ليس منفصلاً عن السياسة، والمشاركةُ السياسية وظيفةٌ دينيةٌ»[1].

لقد أُشير في مصادرنا الدينية تحت عناوين متنوعة إلى لزوم اهتمام المسلمين بمسائلهم الإجتماعية ومسؤوليتهم فيما يتعلق بالحاكمية الإسلامية ولزوم استفادة الحكومة من آرائهم ونظراتهم. وهنا نتعرّض لبعضٍ من هذه العناوين بشكلٍ إجماليٍّ:

أ ـ النصيحة لأئمة المسلمين

أُشير في الروايات الكثيرة إلى مسؤولية المسلمين بالنسبة إلى إرادة الخير والنصيحة للحاكمين. يقول رسول الإسلام ﷺ: **«ثلاثةٌ لا يُغلّ عليهنّ قلب امرءٍ مسلمٍ: إخلاص العمل لله والنصيحة لأئمة المسلمين واللزوم لجماعتهم»**[2].

---

(١) هانتينكتون، ساموئيل، موج سوّم دموكراسى، ترجمه احمد شهسما، تهران، نشر روزنه، ١٣٧٣، ص٣٣٥.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٧٧، باب٦، ح٣٩ ص١٣٢.

وفي بعض الروايات تمّ التذكير بأن النصيحة للحاكم هي حقٌّ له في رقبة المسلمين. يقول علي عليه السلام: **«فأما حقي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم»**[1].

إن أداء هذا الحق والقيام بهذه الوظيفة والمسؤولية الإجتماعية مرتبطٌ بشرائط يتمكن الأفراد في ظلها وبشكلٍ حرٍّ وبعيداً عن أي نوعٍ من الضغط والإختناق من أن يقولوا كلامهم وأن ينصحوا ويرِيدوا الخير لحكّمهم من خلال تقديم الإنتقادات والإقتراحات المُنتجة والبناءة. وتحصل هذه الشروط المساعدة من خلال رعاية جهاتٍ مختلفةٍ، من قبيل أن يكون سلوك الحكومة مع الشعب بحيث يعتبرونها والحكام جزءً منهم وأن يبرزوا وبشكلٍ مشفقٍ الحساسية فيما يتعلق بمشكلاتهم في إدارة المجتمع، لا أنْ يعتبروا الحكومة والحكام حملاً ثقيلاً على أكتفاهم ويرغبوا بالتالي في نهايةٍ سريعةٍ لحُكمهم. يخاطب عليٌّ عليه السلام في هذا الصدد مالك الأشتر فيقول له: **«ولا تصحّح نصيحتهم إلا بحِيطتهم على ولاة أمورهم وقلّة استثقال دولهم وترك استبطاء انقطاع مدّتهم»**[2].

إن الجوّ السليم والحر وعدم وجود العنف والإرهاب بالنسبة للمنتقدين والناصحين هو من الأسباب الضرورية لتحقّق المشاركة

---

(١) بحار الأنوار، ج٢٧، باب١٣، ح١٢، ص٢٥١، ونهج البلاغة، الخطبة ٣٤.

(٢) نهج البلاغة، عهد مالك الأشتر، ص١٠٠٦، (فيض الإسلام).

الشعبية في إصلاح أمور المسلمين. يسجّل الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر فيقول: **«واجعل لذوي الحاجات منك قسماً تَفرُغ لهم فيه شَخصك، وتجلس لهم مجلساً عامّاً فتتواضع فيه الله الذي خلقك، وتُقعد عنهم جندَك وأعوانَك من أحراسك وشرطك، حتى يكلّمك متكلّمهم غير متتعتع، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله** يقول في غير موطن: لن تقدّس أمَةٌ لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القويّ غير متتعتِع»[1].

الشرط الآخر هو أن يكون الوصول إلى المتولين ومن بيدهم زمام الأمور ممكناً وأن لا تجعلهم الحجب الزائدة غرباء والمتوارين عن الأمة. يخاطب عليٌّ عليه السلام مالك الأشتر فيقول له: **«وأمّا بعد فلا تطولن احتجابك عن رعيّتك، فإن احتجاب الولاة عن الرعيّة شُعبة من الضيق، وقلّ علم بالأمور، والإحتجاب منهم يقطع عنهم علم ما احتجبوا دونَه...»**[2].

ب ـ لزوم التشاور مع الأمة

يأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله في القرآن المجيد بالتشاور مع الأمة: **﴿واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله﴾**[3].

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٢١.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٢٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

في آياتٍ أخرى يصحّح بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ (ودون الإستفادة من لفظ المشاورة والمشورة) مطلوبية وممدوحية هذا الأمر.

﴿والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وممّا رزقناهم ينفقون﴾[1]. **﴿فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله﴾**[2].

هذا وبالإضافة إلى الآيات القرآنية، فقد أشير في الروايات الكثيرة جدّاً إلى أهميّة ولزوم المشاورة[3].

بالرغم من أنّ الرسول ﷺ وفي مدة عشر سنواتٍ من حاكميّته في المدينة قد تشاور مع أمّته في موارد قليلةٍ، لكن هذا ليس دليلاً على استغناء من بيدهم زمام الأمور وغير المعصومين عن المشورة والإستفادة من الآراء ونظرات أصحاب النظر في الأمة. إن النبي الأكرم ﷺ كان واصلاً إلى الحقيقة وعارفاً بالمصلحة الواقعية للأمّة مع الأخذ بعين الإعتبار تزوّده من العصمة والعلم الإلهي والتأييد الوحياني، وإذا كان يقدم في بعض الموارد على المشاورة فهو من باب إقامة السنّة الحسنة بين الأمة والرحمة الشفقة عليها كما ولأجل ارتفاع مستوى وعيهم واطّلاعهم، وينقل جلال الدين السيوطي حديثاً في هذا المجال عن النبي الأكرم ﷺ وهو:

(١) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٢) سورة الزمر، الآية ١٨.

(٣) ر.ك: استادى، رضا، شورى در قرآن وحديث، قم، مؤسسه در راه حق.

«أما أنّ الله ورسوله لغنيّان عنها ولكن جعلها رحمةً لأمّتي»[1].

إنّ لمسألة المشورة والشورى سابقةٌ طويلةٌ في الفقه والكلام الإسلاميين، واحدٌ من أسباب الإهتمام الزائد عن العادة بهذه المسألة هو استناد مشروعية خلافة أبي بكرٍ وعثمانٍ من طرف أهل السنة على اعتبار وحجيّة الشورى. إنّهم يرون أن بيعة السقيفة وبيعة الشورى المعيّنة بأمرٍ من عمر لأجل تعيين الخليفة هي من مصاديق شاورهم في الأمر وأمرهم شورى بينهم.

إن هناك جهات وأبعاداً مثيرةً جداً للبحث في الشورى والمشورة وخصوصاً في المسائل المرتبطة بالحكومة والتدابير السياسية، نظير أنه هل يجب على من بيده زمام الأمور في المجتمع الإسلامي أن يجري الشورى في كلّ الأمور؟ أو أنها تكون إلزاميّةً في تلك الموارد المردد فيها والتي لا تتضح له أبعاد مسائلها؟ وبعبارةٍ أخرى هل للشّورى موضوعيّةٌ، أو أنها محض طريقٍ للكشف وتوضيح المصلحة والحقيقة، وليست واجبةً في كافّة الموارد؟

ومن جهةٍ أخرى هل أنه بعد المشاورة يكون القبول برأي أكثريّة الأفراد إلزاميّاً؟ أو أن انتخاب وانتقاء النظر النهائي موكولٌ إلى تصميم إمام المسلمين وهو قادرٌ على انتقاء وجهة النظر الحائزة على آراءٍ أقل في الشورى؟

(١) السيوطي، جلال الدين، الدرّ المنثور، قم، متبة آية الله المرعشي النجفي، ج٢، ص٩٠.

للمفكرين الشيعة والسنة في هذا المجال كلماتٌ كثيرةٌ. فالبعض كرشيد رضا يرى أن الشورى واجبةٌ وإلزاميةٌ في كافّة الموارد التي لا وجود لنصٍ وإجماعٍ فيها: «وأهمّ ما يجب على الإمام المشاورة في كلّ ما لا نصّ فيه ولا إجماع صحيحاً يحتجّ به، أو ما فيه نصٌّ إجتهاديٌّ غير قطعيٍّ، ولا سيّما أمور السياسة والحرب»[1].

وعلى الطرف المقابل الدكتور رمضان البوطي فهو ليس فقط لا يرى الشورى إلزاميّةً في كل الأمور بل إنه لا يعدّ المتابعة لرأي الأكثرية لازماً أيضاً. «ثمّ إن الصحيح الذي اتفق عليه عامّة الفقهاء أن هذه الشورى مشروعةٌ ولكنّها ليست بملزمةٍ أي أنّ على الحاكم المسلم أن يستنير بها في بحثه ورأيه ولكن ليس عليه أن يأخذ بآراء الأكثرية مثلاً لو خالفوه في رأيه، والقرطبي أيضاً لم يقبل بهذا الرأي[2].

وعلى أيّة حالٍ فإن البحث التحقيقيّ والدقيق لموقعيّة الشورى، نطاقها، كيفيّتها، شروط أعضائها ومباحث من هذا النوع يتطلّب مجالاً آخر. أما أصل مشروعيّة ومطلوبيّة الشورى ولا أقل إلزاميتها وضرورتها في بعض الأمور فلا مجال للبحث والإنكار فيه. مسألة

---

(١) رشيد رضا، محمد، الخلافة أو الإمامة العظمى، تحقيق وجيه كوثراني، ص٦٩.

(٢) رمضان البوطي، محمد سعيد، فقه السيرة النبوية: ١٦٠ دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق ط: ١١.

ويقول القرطبيّ في هذا: «المستشير ينظر في اختلاف الآراء وينظر أقربها إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منها عزم عليه، وإنفذه متوكّلاً عليه» الجامع لأحكام القرآن ٤ـ٢٥٢. المترجم.

كيفيّة الشورى ومواردها، نظير بحث النصيحة لأئمة المسلمين، وكيفيتها وشرائطها ومواردها هو نتيجةٌ للإجابة عن هذا السؤال الأساسيّ وهو هل افترض الإسلام من قبل نموذجاً ومنهجاً ونوعاً خاصّاً لتحقيق هذا النوع من المشاركة الشعبية، أو أنه لم يؤكّد على قالبٍ وشكلٍ خاصٍ وإنّما فوّض الطريقة لذلك إلى الإرتباطات الإجتماعية في أي زمانٍ وإلى ازدياد التجارب العقلائية؟ هذا ما سوف نعالجه أثناء تكملة أبحاث هذا الفصل.

جـ ـ مسؤولية عامّة المسلمين

يشير الحديث المعروف «**كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته**»[1].

والذي نقله الشيعة والسنّة كلاهما إلى مسؤولية عموم الأمة في المسائل المرتبطة بهم. ويقول الإمام الراحل «رض» في هذا المجال:

«كلّنا مسؤولون، ليس عن أعمالنا فحسب، بل إنّنا مسؤولون عن أعمال الآخرين أيضاً، كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته. يجب على الجميع أن يراعوا الجميع. مسؤوليّتي بعهدتكم، ومسؤوليتكم بعهدتي، فإذا ما وضعت قدمي بشكلٍ معوجٍ فأنتم مسؤولون فيما لو لم تقولوا لي لماذا حرفت قدمك، يجب عليكم الهجوم والنّهي، لماذا..؟»[2].

---

(١) بحار الأنوار، ج٧٥، باب ٣٥، ص٣٨، وأيضاً صحيح البخاري، كتاب الجمعة، ج١، ص١٦٠، وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، ج٣، ص١٤٥٩، ح١٨٢٩.

(٢) إمام خميني، صحيفه نور، جلد ٨، ص٤٧.

الرواية المذكورة تريد أن تحذّر الأمة من هذا التفكير الداعي للإنعزالية والإنفعال وهو أن تفوّض أمور وشؤون المجتمع الإسلامي المختلفة إلى الموظفين (حتى لو كانوا أمناء وسليموا العمل) وأن تبقى هي جانباً في غفلةٍ وعدم اطلاعٍ وبدون تحسّسٍ للمسؤولية الإجتماعية ومشغولةً بأمورها الشخصية، وهي (أي الرواية) تعلن بصراحةٍ: «**كلّكم ناظرون ومرشدون والكلّ مسؤولٌ عن جمعه**».

من البديهي في المجتمع البسيط والفاقد للتعقيد أن يتطلّب الإيفاء بهذا الأمر الإجتماعي المقدار الأقل من المؤونة واللوازم، إلا أنه مع تقدم وتحول المجتمع وظهور العلاقات والروابط الإجتماعية الواسعة والمعقّدة جدّاً يصبح الوفاء بهذه الوظيفة الإسلامية من قِبل آحاد الأفراد محتاجاً إلى مقدّماتٍ وتحضيرٍ كثيرين، وقبل كلّ شيءٍ العلم والإطلاع الكافي على المسائل الجارية في المجتمع، والعواقب والنتائج الداخلية والخارجية للقرارات والتدابير الحكومية.

د ـ الإهتمام بأمور المسلمين

يطالب المسلمون في العديد من الروايات بأن لا يكونوا غير مبالين إزاء مشكلات الآخرين من إخوانهم المسلمين وأن يصرفوا همّتهم في حلّ هذه المشكلات. في البعض من هذه الروايات، جُعل الإهتمام والإعتناء بآلام ومشكلات المجتمع علامةَ الإسلامية في الإنسان، فيما عدم الإعتناء دليلاً على عدم الإسلامية هذه. ينقل الإمام

الصادق عليه السلام عن رسول الإسلام صلى الله عليه وآله: **«من أصبح ولا يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلم، من أصبح ولا يهتمّ بأمور المسلمين فليس منهم، ومن سمع رجلاً يَنادي ياللمسلمين فلم يُجبه فليس بمسلمٍ»**[1].

إن كلمة «أمور المسلمين» التي جرى استعمالها في هذا النوع من الروايات مطلقةٌ، فهي شاملةٌ لأي نوع من المشكلات والإبتلاءات، أي أنها ليست مختصّةً بالإبتلاءات الفردية والشخصية. وبناءً عليه فإن وجود الظلم وعدم العدالة الإجتماعية، مشكلات المجتمع الأخلاقية والثقافية، الفقر والبطالة، فساد مسؤولي المجتمع وأمثال ذلك، كلّ هذا داخلٌ في أمور المسلمين والإهتمام بها هو وظيفةٌ إجتماعية لكلّ فردٍ مسلمٍ.

في مجتمع صغيرٍ ومنفرد بدون الحاجة إلى تشكيل الجمعيات والهيئات والفئات الخاصة يمكن تفريغ الذمة وحل البعض من مشكلات ومعضلات المجتمع، أما في المجتمعات المعقدة الحالية فإن الإهتمام بأمور المسلمين في بعض المجالات يحتاج إلى تدابير جديدة وتعاضدٍ وتعاونٍ إجتماعيٍّ وفئويٍّ.

هـ ـ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

هناك ترغيبٌ وحثٌ كثيرين في الآيات والروايات الإسلامية على

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب الإهتمام بأمور المسلمين، ح١ و٥.

لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **﴿كنتم خير أمّةٍ أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**[1].

وروي عن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: **«لا تزال أمّتي بخيرٍ ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر فإذا لم يفعلوا ذلك نزعت منهم البركات وسلّط بعضهم على بعضٍ ولم يكن لهم ناصرٌ لا في الأرض ولا في السماء»**[2].

ونطاق هذين الواجبين الإلهيين ليس منحصراً في المعاصي الفردية والشخصية للأفراد، وعمومِهما وإطلاقهما شاملان لكلّ أنواع المفاسد والخيرات الإجتماعية والفردية. كما أُشير في الحديث النبوي المتقدم فإن ترك هذين الواجبين ليس فقط موجباً لسلب البركات الإلهية من المجتمع الإسلامي، وإنما له انعكاساتٌ إجتماعية أيضاً، وموجبٌ للتسلط والحاكمية غير المشروعة للبعض على البعض الآخر.

إن الشاهد على أن هذين الواجبين غير محدودين بإطار الذنوب الفردية هو أن العامل بهما في مورد المعاصي الفردية يمكنه أن يصر وإلى حدّ معينٍ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى حيث لا ضرر أو حرج جديّ متوجّه إليه. إلا أنه لا يوجد أي حدّ للعمل بهذا

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج١١، ص٣٩٨، ح١٨.

التكليف في بعض المعاصي الإجتماعية المنجرة إلى تضعيف أركان الإسلام ومحو آثار الدين وضلالة المسلمين، بل يجب الثّبات إلى حدّ إسالة دماء أعزّ أبناء الإسلام، كما هو دأب أولياء الدين[1].

في المجتمعات المعاصرة ومع الأخذ بعين الإعتبار تعقّد نسيج الإجتماع والحكومة ووجود الأجهزة الإدارية الواسعة، فإن القيام بهاتين الفريضتين المهمّتين محتاجٌ إلى ملاحظات خاصّة في مجال إدارة المجتمع من جهةٍ، ووجود أنواع وأنحاء طرق وسائل الإتصال من جهةٍ أخرى. وإذا لم تكن الأسباب والشروط اللازمة للقيام بهاتين الوظيفتين الإلهيتين مهيّئةً وبالخصوص في مجال المسائل الإجتماعية والسياسية، فإن المشاركة الشعبية الفعّالة في البناء السليم للمجتمع في الأبعاد المختلفة والتي هي الهدف من هاتين الفريضتين لن تكون أبداً ممكنة التحقّق من الناحية العملية.

من مجموع ما تقدّم تتضح جيّداً هذه النقطة وهي أن لدى الإسلام اهتماماً خاصاً بحضور ومشاركة ودخالة الشعب في المجالات الإجتماعية والسياسية المختلفة. إنه يريد منهم في نفس الوقت الذي يكونون فيه قلقين فيما يتعلق بحاكمية القيم والقوانين الإلهية والسعي لأجل الرشد الأخلاقي والمعنوي للمجتمع، أن يكونوا مشرفين ومراقبين مشفقين ومريدين للخير ومشاورين أمينين

(١) الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، قم، دار الكتب العلمية، الجزة الأول، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المسألة ٦ و٧، ص٤٧٢.

لمسؤولي المجتمع الإسلامي. ومن جهةٍ أخرى يريد الإسلام النظام الإداري والحكومي للمجتمع بصورةٍ يتمكّن الناس فيها وبهدوءٍ تامٍّ وحريّةٍ وأمنٍ كذلك من المشاركة في أمور المجتمع والإرتباط مع المسؤولين وعرض مشكلاتهم واقتراحاتهم أمامهم. إن تقوى وعدالة وأمانة مسؤولي النظام الإسلامي والتي جرى التأكيد عليها في الروايات الإسلامي لا تُعفي الشعب من الحضور في ميدان المشاركة العامة. السؤال الأساس والمهمّ في هذا الباب هو ما هي الطريقة والمنهج اللذان قدّمهما الإسلام لهذا الإشراف وهذه المراقبة والمشاركة الآنفة الذكر؟ هل يمكن أن تكون الطرق والإقتراحات المقدّمة من قبل فكرة المجتمع المدني مقبولةً وعمليّةً في نظامٍ حكومتيٍّ منظورٍ للإسلام؟

٤ ـ منهج المشاركة السياسيّة والرقابة على السلطة

هناك الكثير من الأشخاص عندما يقابلون كلمات مركّبة نظير «الإقتصاد الإسلامي» «الحكومة الدينيّة» «الفنّ الإسلامي» «المجتمع الديني» وأمثال ذلك يعتبرون أنّ إضافة كلمة الديني والإسلامي إلى هذه الأمور مبيّن لكون تمام البنية الداخليّة ومحتوى هذه المباحث قابلاً للإستنباط والإستخراج بشكلٍ مباشرٍ من المتون الدينيّة، وأيّ نوعٍ من الإستمداد من بقيّة الشُّعب المعرفيّة يخدش في إسلاميّتها ودينيّتها. ولازم وجود «إقتصاد إسلاميٍّ» في هذه الرؤية هو تمكّن الدين بالإضافة إلى بيان كافّة المناسبات الحقوقيّة الداخلة في مقولة

الإقتصاد (الحقوق الإقتصادية) تمكّنه من أن يكون فعّالاً ومنتجاً في مجال تأسيس المذهب والنظام الإقتصادي، وكذلك كيفيّة وضع البرامج الإقتصاديّة وفي النهاية تقديم علم اقتصاديٍّ (القوانين والقواعد الفيزيائية والتجريبيّة الإقتصادية).

هذا التوهّم إمّا ناشىءٌ من الإحساس المذهبي والعلاقة القويّة به أو أنّه وليد الجهل وعدم الإطلاع، وكثيراً ما يجري طرح هذا التوقّع من الحكومة الدينيّة والفكر السياسي الإسلامي وهو أنّهما يعنيان استغناءنا عن كافّة التجارب والنتاجات العقلانية والعلميّة البشريّة في مقولة السياسية وإدارة المجتمع. وعلى أساس هذا التلقّي فإنّ المتون الدينيّة في باب السياسة والحكومة ليس فقط يجب أن تدوّن الأهداف والقيم الكليّة الحاكمة على المقولات السياسيّة، بل لا بدّ لها أيضاً من تبيين كيفيّة الحقوق الأساسية، التفكيك التفصيلي والدقيق للمؤسّسات الحكوميّة والإرتباطات والعلاقات الداخليّة بينها، طرق ومناهج إدارة المجتمع وتعيين موقعيّة ونطاق الوظائف لكافّة العناصر والقوى اللازمة لإدارة المجتمع[١].

---

(١) هذا النوع من النظرة والتلقّي لدخالة الدين في المقولات الإجتماعيّة يترافق أحياناً مع بعض الإستنتاجات الخاطئة من بعض اللآيات القرآنية. وكمثال يُستنتجُ من الآية الشريفة **﴿لا رطبٍ ولا يابسٍ إلاّ في كتاب مبين﴾** (الانعام ٥٩) أو آية **﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيءٍ﴾** (النحل ٨٩) أنّ القرآن يحتوي على كلّ الإحتياجات البشريّة. إذاً فكلّ شيءٍ يتعلّق بالإجتماع وإدارة المجتمع والإقتصاد والسياسة والعلوم التجريبيّة والإنسانيّة ويكون مورداً لحاجة البشر قد بُيّن في القرآن، والقصور =

على أساس هذه النظرة إذا دعا الدين الشعب للمشاركة السياسيّة فلا بدّ حتماً أن يبيّن الطريقة والأسلوب لهذه المشاركة وحدودها ومجالها، وإذا لم نحصل في بحثنا على نمطٍ وأسلوب خاصيّن فليس لنا الحقّ بأن نتعهّد بالأخذ بالطرق والمناهج الحديثة الظهور والمرسومة في المجتمعات غير الدينيّة.

لقد بيّنا هذه النقطة بإجمال ضمن الأبحاث السابقة وهي أنّ واحداً من أسباب موفّقيّة وحركيّة وتجدّد الفقه الإسلامي هو عدم حدّه لذاته في حصار قالبٍ إجتماعيٍّ خاصٍّ. إنّ الفقه الإسلامي في المقولات الحقوقيّة وبالرغم من أنّه اعتمد على جهاتٍ ثابتةٍ، إلاّ أنّه في نفس الوقت لديه تلك القابليّة على التكيّف بحيث يتمكّن من أن يكون مداراً ومحوراً ومركزاً لأيّ مجتمع، من أكثر المجتمعات بدائيّةً وحتّى أكثرها حداثةً، والأمر على نفس المنوال أيضاً في مقولتي السياسة والحكومة.

= والتقصير إنّما هما من قبلنا حيث إنّنا لم نسع سعياً بليغاً في استنباط واستخراج هذه المعارف. هذا الإستنتاج غير صائبٍ لأنّه بالرغم من أنّ باطن وحقيقة القرآن والتي يعبّر عنها أحياناً بـ «اللوح المحفوظ» «أمّ الكتاب» أو «الكتاب المكنون» مشتملٌ على كافّة الحقائق والمعارف إلاّ أنّ الوصول إلى هذه المراتب الباطنيّة القرآنيّة ليس في متناول يد الجميع ويحتاج إلى العصمة والطهارة الباطنيّة: «لا يمسّه إلاّ المطهّرون».
إنّ ظاهر القرآن والذي يقع تحت اختيارنا عن طريق الألفاظ مبيّنٌ لجميع الحاجات الإنسانيّة في أمر الهداية والوصول إلى العبوديّة، إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك من أنّ كافّة الحاجات العلميّة والدنيويّة والإجتماعيّة للبشر قد بيّنها أيضاً. إنّ الإنسان مدعوٌّ في كثيرغ من الأمور إلى التعقّل والتدبّر والسعي للأخذ بنفسه نحو الطريق الموصل إلى المقصود. والهداية الإلهيّة ليست بمعنى سدّ سبيل العقل والعلم والسعي البشري.

نتواجه في باب الحكومة الدينية مع ثوابتٍ وأصولٍ وأهدافٍ ومناهج وطرقٍ مطلقةٍ ودائمةٍ، وتكون هذه الأصول الثابتة في موارد: شكل الحكومة، شروط القيادة، لزوم حاكميّة القانون والحدود الإلهيّة، رعاية العدالة والمساواة في كافّة التدابير والقرارات الحكوميّة، مراعاة العزّة والإقتدار الإسلامي، عدم جواز استيلاء الكفر على شؤون مجتمع المسلمين، محوريّة القانون، وتساوي الجميع في أيّ درجةٍ واعتبارٍ إجتماعيٍّ كانوا أمامه، لزوم التشاور مع الشعب وعشرات الموارد الأخرى القابلة للملاحظة والتعيين. إلاّ أنّ وجود هذه الأهداف، الأصول، الأحكام والإلزامات الثابتة والدائمة لا يعني اختصار الإسلام في شكلٍ وقالبٍ خاصيّن من العلاقات السياسيّة والإجتماعيّة. إنّ الحكومة في صدر الإسلام وخصوصاً حكومة السنوات العشر للرسول الأكرمﷺ في المدينة وحكومة عليٍّعليه السلام هي نموذجٌ قيِّمٌ جدّاً للنظام والحكومة الإسلاميّة في كافّة العصور والقرون. إلاّ أنّ هذه النموذجيّة لا تعني حفظ البنية الحكومتيّة والنظام الإداري للمجتمع وفق نفس البناء والهيكليّة، النبيّ وعليٌّعليهما السلام كانا يتصدّيان بأنفسهما للقضاء، وكانا يلاحقان الكثير من المشكلات الجزئيّة للناس، وكانا يشرفان بأنفسهما أيضاً على سير حركة السّوق، لكن هل يمكن اليوم لقائد المجتمع الإسلامي في ظلّ الظروف المعقّدة الإقتصاديّة والإجتماعيّة أن يلاحق مثل هذه الأمور وبشكلٍ شخصيٍّ حتى ولو على مستوى مدينةٍ صغيرةٍ؟!

لا بدّ في تصميم النظام السياسي المبتني على التعاليم الدينيّة وفي عين إبراز الحساسيّة الكاملة فيما يتعلّق بحفظ الثوابت والأصول الدائمة الحكومتيّة والسياسيّة الإسلاميّة لابد أن يُستفاد من أفضل وأنتج الطرق والمناهج العقلانيّة للوصول إلى الأهداف والقيم المنظورة. في الفكر السياسي الإسلامي هناك ثوابت موجودة في باب ماهيّة النظام السياسيّ الحاكم على المجتمع الإسلامي، نظير أن حاكم وقائد المجتمع لا بدّ أن يحوز على شروط خاصّةٍ أهمّها العدالة والفقاهة، وعليه فرأس هرم السلطة في المجتمع الإسلامي لا يُنتخب على أساس مبدء الترغيب والترهيب ولا على أساس الألاعيب السياسيّة الحزبيّة وإنما على أساس اللياقة والكفاءة، إلاّ أنّه لا توجد في متوننا الدينيّة تصريحاتٌ خاصّةٌ ترتبط بكيفيّة هذا الإنتخاب، كما لم يُلحظ أيّ إصرارٍ على طريقةٍ مخصوصةٍ.

لزوم تشاور الإمام مع أمته هو الآخر من الأصول الثابتة للنظام السياسيّ الإسلامي. إلاّ أنّه لم يتمّ التنبّؤ في هذا المورد أيضاً بأيّ طريقةٍ ومنهج خاصيّن. وكذلك كيفية إبراز النصيحة وإرادة الخير من قبل الأمة للموظّفين الحكوميّين وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر أيّ تحديد ورقابة الأمّة على أصحاب السلطة السياسيّة.

إنّ سكوت المتون الدينيّة عن تعيين بنيةٍ وقالبٍ وطريقةٍ خاصّةٍ للقيام بهذه الوظائف والأمور يوجب إطلاق يد عقلاء القوم في انتخاب الطريقة والأسلوب الأفضل لأداء هذه الوظائف الإجتماعيّة، ويمكنهم مع الإنتخاب وتجربة الطرق الجديدة والحديثة أن يصبحوا

أقرب إلى الكيفيّة والنتيجة المطلوبين، فظهور المطبوعات والصّحف، تشكيل الهيئات والجمعيّات، تأسيس الأحزاب السياسيّة ووجود وسائل الإتصال المرئية والمسموعة، كلّها وسائل يمكنها في إطارٍ وقالبٍ خاصٍّ أن تُعين في تحقيق الإنجاز الأفضل للوظائف الدينيّة ـ الإجتماعيّة للفرد المسلم في المجتمع والحكومة الإسلاميين. من الواضح أنّه في مثل الجوامع المعقّدة والمتداخلة الحاليّة وعلاقاتها وروابطها العظيمة الاقتصادية ـ السياسيّة والثقافيّة لا يُمكن وبشكلٍ منفردٍ وبدون المعلوماتيّة اللازمة والعلاقات الفرديّة والفئويّة الوصول إلى مستوى معقول من المعرفة والوعي، وبناءً عليه لا يمكن العمل على النحو المطلوب بوظائف من قبيل أمر من بيدهم زمام الأمور بالمعروف ونهيهم عن المنكر (الرقابة وتنظيم السلطة).

من هنا فالمجتمع الإسلامي محتاج دائماً إلى التجديد وزيادة إنتاجيّة طرقه وأساليبه. وليس معنى هذا الكلام غضّ الطرف عن المُحكمات والثوابت الدينيّة، ولا تبدّل محتواها أو التسليم التقليدي للطرق الغربيّة. الإستفادة الأكمل من الإمكانات والتجارب البشريّة هي أفضل تفسيرٍ يمكن إعطاؤه لهذا الظاهرة.

إذا كان لدى المطبوعات والأحزاب السياسيّة ـ على رغم النواقص والأداء الخاطىء ـ فوائد وخدمات اجتماعيّة إيجابيّة أيضاً فلا بدّ من السعي للإستفادة بشكلٍ من الأشكال من هذه التجربة البشريّة بهدف الإقتراب أكثر من المُثل الإسلامية في مجال المشاورة

مع الأمّة والرقابة على الموظّفين والمدراء وإرادة الخير والنصيحة لهم. لابدّ في هذه القابليّة للنمذجة والإستفادة من التجارب العقلانيّة البشريّة من بذل الدقّة اللازمة، وأن لا يكون المنهج والطريقة المقترحين مفضيان إلى صيرورة المحتوى الديني والأصول والأهداف الدينية الثابتة عرضةً للإنفعال والتأثّر والإستحالة وعدم التلوّن. أداء الحزبيّة والتشكّلات السياسيّة في المجتمع الإسلامي من الضروري أن يكون في إطار الأصول والقيم الإسلاميّة، والتساهل والتسامح الإسلاميين إنما هما في إطار السلائق والأذواق الداخلة في الإطار الديني لا أنّ لأيّ فكرٍ ولو كان مضاداً للإسلام أو غير أخلاقيٍّ مجال الفعاليّة السياسيّة والإجتماعيّة. ومن الطبيعي أنّ وجود الأحزاب باعثٌ على التبلور والتميّز الواضحين للسلائق وأنماط التفكير المتنوّعة والمتفاوتة في المجتمع، إلاّ أنّ هذا الأختلاف إذا كان في إطار القبول بالقيم والثوابت الدينيّة فإنّه وكما يقول الرسول الأكرمﷺ سيكون أساساً للرّحمة، لأنه سوف يحُول دون حاكميّة سليقةٍ واحدةٍ وطرز تفكير فئةٍ خاصّةٍ. أمّا إذا كان القبول بنموذجٍ من الظواهر المسمّاة بالتحزّب يعني الإتباعَ لنمطٍ مرسومٍ ومعمولٍ به في المجتمعات المدنيّة الغربيّة من دون إجراء التلفيقِ مع التعاليم الدينيّة، وتسهيلَ الطريق لأيّ فكرٍ وتوجّهٍ وعقيدةٍ، وعدمَ تحديد نشاطاتها في إطار النظام القيميّ والقانونيّ الإسلامي، فإنّ هذا سيوسّع من أرضيّة الشقاق والتفرقة في المجتمع الإسلاميّ وسيخدش في إسلاميّة النظام نفسه حينئذٍ. وبناءً عليه فإنّ

الدعوة للإستفادة من بعض المؤسّسات الموجودة في المجتمع المدني لابدّ أن تتبلور في إطار انتباهٍ وعنايةٍ خاصّين بالبنية الداخليّة للتعاليم الدينيّة، وفي الواقع لابدّ من تصميم نوعٍ ونموذجٍ خاصٍّ منها. فالمجتمع الإسلامي بحاجةٍ إلى تنظيم السلطة السياسيّة والرقابة عليها، وإلى المشاركة الجادّة للشعب في أمر الحكومة، أمّا شكل ونوع ذلك فلابدّ من تصميمه بصورةٍ متناسبةٍ مع النظام السياسي الإسلامي وإرشادات القادة الدينيّين. وبالتالي فلا مانع من الإستفادة من التجارب العقلانية المرسومة في سائر أنواع الحكومات بشكلٍ منظّمٍ وملفّقٍ مع الثوابت والأصول الإسلاميّة.

٥ ـ الحكومة الولائيّة والمجتمع المدني

في ظنّ البعض أنّ القبول بنظريّة ولاية الفقيه ـ وخصوصاً إذا رأينا أنّ مجالها مطلقٌ ـ عملاً لا يُبقي مجالاً للانسجام والترافق مع أطروحة المجتمع المدني حتّى في البعض من توصياتها، إذ في ظلّ «الولاية المطلقة للفقيه» يقدَّم رأي ونظر وتشخيص وليّ الأمر في كافّة أمور وشؤون المجتمع الإسلامي على الآخرين، وحيث إنّ المجتمع الإسلامي مُطالبٌ بأن يكون «قابلاً بالولاية» فلا وجود حينئذٍ لأرضيّة المشاركة الشعبيّة في محتوى القرارات والتشخيصات وتدبير الأمور. وكذلك مع الأخذ بعين الإعتبار لزوم وجود شرائط خاصّة في وليّ الأمر نظير العدالة والأمانة والتّقوى، فإنّ مسألة الرقابة على السلطة السياسيّة وتنظيمها تصبح منتفيةً أيضاً، لأنّ

«الضبط الداخلي» المنبعث من التقوى والعدالة يلغي موضوع التحديد والمراقبة الخارجيّين.

هذا التوهّم وليد استنتاجٍ خاصّ عن القبول بالولاية ومجالها. ففي هذا التوهّم افتُرضت التبَعيّة للقيادة في المجتمع الإسلامي في مطلق الأمور سواءً في الموضوعات أو الأحكام وسواءً في مرحلة العمل أو في مرحلة الفكر والنّظر. «التبعيّة في الأحكام»، «التبعيّة في الموضوعات» «الإطاعة العمليّة» «الإطاعة النظريّة» والتفاوت بينها هي اصطلاحاتٌ بحاجة إلى توضيحٍ أكثر، فالفهم الصحيح للولاية المطلقة للفقيه له ارتباطٌ واضحٌ بفَهم هذه الأمور والتفكيك بينها، وبتشخيص أنّ أيّ واحدة من هذه التبعيّات مرادةٌ. إنّ التفسير ذو الحدّ الأعلى للولاية المطلقة للفقيه يوجب لزوم الإطاعة والتبعيّة في هذه المجالات الأربعة كلّها.

الأحكام والإلزامات الصادرة عن الوليّ الفقيه ـ كما هو الحال في إلزامات أيّ مصدرٍ ومرجعٍ لصدور الحكم في سائر الأنظمة الحكوميّة ـ مشكلةٌ من ركنين: معرفة الموضوع، وتشخيص الحكم المتناسب معه، إنّ الموازنة الدقيقة للأوضاع والمعرفة العميقة بالموضوع هما مقدّمةٌ ضروريّةٌ لأيّ نوعٍ من القرارات والأحكام، وخصوصاً في تلك الموضوعات المرتبطة بالمسائل الأساسيّة الكبرى للبلاد ولها دورٌ مؤثّرٌ ومباشرٌ في مصير الناس. ومن أمثلة هذه المجموعة المسائل المرتبطة بالأمن القوميّ للبلاد وكذلك

الثقافة والإقتصاد. تَقِل في هذه الموضوعات المهمّة والأساسيّة الموارد التي يمكن العثور عليها والتي تحوز على توافقِ نظرٍ كاملٍ بين أصحاب وجهات النظر، فقبل صدور أيّ نوع من الأحكام عن الوليّ الفقيه في مسألة من المسائل يمكن أن يحصل تفاوتٌ واختلافٌ بين تشخيصه الفردي وبين رؤية البعض من أصحاب النظر في تلك المسألة، فهل هناك دليلٌ على أنّ معرفة الفقيه بالموضوع هي مطلقاً وفي كافّة الموارد وفي ظلّ كافّة الظروف مقدّمةٌ وأفضل من تشخيص البقية، وفي النتيجة الكلّ ملزمٌ بالقبول والرّضا بهذه المعرفة الموضوعيّة وليس لهم حقٌّ في إبراز عقيدتهم ونظرهم المخالف؟

في الواقع إذا لم يبادر الوليّ الفقيه إلى إصدار حكمٍ واتخاذ قرارٍ نهائيٍّ فإنّ باب البحث والتحقيق والنقد الخبير في مورد معرفة الموضوع لا يسدّ الطريق أمام ممارسة المزيد من البحث والنظر والتحقيق. إنّ السيرة العمليّة لأولياء الدين تبيّن هذه الحقيقة، فقد كانوا يسمحون لأصحابهم وأنصارهم بإبراز وجهات نظرهم في موضوع من الموضوعات ولو كان على خلاف نظرتهم هم، ونفس مبادرتهم بالتشاور مع المسلمين وإقدام المتشاوَر معهم على إبراز عقيدة مخالفةٍ كاشفٌ عن عدم لزوم التبعيّة في معرفة الموضوعات. كما أنّ سعة ومجال حقّ الشعب في تشاور الحكام معه تزيد من تأكيد وأهميّة استقلال الرأي والنظر في مجال المعرفة بالموضوع، وتدلّل على أنّ الإسلام ـ باعترافه بهذا الإستقلال للرأي في إبراز العقيدة ومنحه حق الشورى ـ كيف يزيد من الغنى الفكري وتدبير المجتمع

الإسلامي. عليٌّ عليه السلام كان يرى في رسالته الموجّهة إلى حرس الحدود في ذلك الزمان أنّ المشورة معهم في غير أسرار الحرب والأحكام الإلهيّة من جملة حقوقهم: «ألا وإنّ لكم عندي أن لا أحتجز دونكم سرّاً إلاّ في حرب ولا أطوي دونكم أمراً إلاّ في حكم»[1].

إمّا عندما يتوصّل وليّ الأمر وقائد المجتمع الإسلامي إلى تشخيص نهائيٍّ في موضوع من الموضوعات ويُصدر حكماً ما فإنّ المتابعة لحكمه تكون واجبةً على الجميع، وبعد ذلك لا يحق لأحدٍ ولأجل اختلاف وجهات النّظر معه في تشخيص الموضوع أن يقوم بمخالفة عمليّة للحكم الإلزاميّ. وبناءً عليه فإنّ التبعيّة في الحكم أمرٌ لازمٌ وإن لم يكن الأمر كذلك في المعرفة بالموضوع. والمستند الفقهيّ للزوم إطاعة أحكام وإلزامات وليّ الأمر هو بعض الروايات نظير مقبولة عمر بن حنظلة: «فإذا حَكَمَ بحُكمنا فلم يُقبل منه فإنّما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرادّ على الله»[2].

يُمكن لتلك الفئة من الفقهاء التي تعتبر أنّ الفقيه الجامع

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة الخامسة.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨ (كتاب القضاء) ص ٩٩، حديث ٣٣٤٠٠. وهنا نكتةٌ حديرةٌ بالإنتباه وهي أنّ البعض يعتبر عدم جواز الردّ في هذه الرواية مختصّاً بحكم القاضي ويرى أنّها لا تقبل السراية إلى الحكم الحكومتيّ للفقيه الجامع للشرائط، غفلةً منه عن أنّ القضاء شُعبةٌ من شُعب الولاية وشأنٌ من شؤون الفقيه الجامع للشرائط، وفي الوقت الذي لا يكون حكم فقيهٍ في دعوى خصوصيّة قابلاً للنقد والمخالفة فمن المسلّم به أنّ المخالفة والنقض في الشأن الأعلى للوليّ الفقيه أي إدارة المجتمع الإسلامي وإصدار الحكم الحكومتي ستكون غير مناسبةٍ وغير جائزةٍ حتماً.

للشرائط هو نائب المعصوم في جميع شؤونه (من الطبيعي الشؤون التي تقبل النيابة لا مثل العلم والعصمة) أن تستشهد بالآيات القرآنيّة التالية على لزوم المتابعة للولي الفقيه في أحكامه وإلزاماته: **﴿وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾**[1]، **﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾**[2].

نعم لابدّ من الإلتفات هنا إلى أنّ الشيء غير الجائز هو المخالفة العمليّة لحكم الحاكم ووليّ الأمر، أمّا الموافقة النظريّة معه فغير لازمةٍ، فليس واجباً على المؤمنين أن يكونوا مطيعين وملتزمين علميّاً. ومن هنا نلاحظ أنّه مع إفتاء الفقهاء بحرمة نقض وردّ حكم الحاكم لم يروا التحقيق والبحث في هذا المجال محرّماً، وفي هذا الإطار يقول الشيخ الأنصاري: «الظاهر أنّ النظر في حكم الحاكم في حدّ نفسه غير محرّمٍ لأنّه بمجرّده ليس نقضاً وإن استلزم التنقض في بعض الأحيان... نعم إنّما يحرم النظر إذا انضمّ إليه بعض الدواعي الفاسدة كالتجسّس من العيب للتضييع والذّاعة وإسقاط الحاكم عن أعين الناس وأمثال ذلك[3].

ويمكن السرّ في جواز البحث في حكم الحاكم وانفتاح باب

---

(١) الأحزاب الآية ٣٦.

(٢) الأحزاب الآية ٦.

(٣) الهمداني، ملاّ حسينقلي، القضاء الإسلامي، تقريرات الشيخ الأنصاري، ج ١٧، ص ٢١٤.

المخالفة النظريّة معه في عدم كونه معصوماً. ومن هنا لم يُحسب البحث في حكمه نقضاً له.

يقول صاحب الجواهر في هذا المجال: «إنّ التحقيق في حكم الحاكم[1] ليس من الردّ على الحاكم بل هو من بيان خطأ الحاكم الذي هو غير معصومٍ»[2].

إنّ تأكيد الإسلام على نفوذ حكم قائد المجتمع الإسلامي وعدم جواز المخالفة العمليّة له إنّما هو من جهة أنّه محور عزّة واقتدار الأمّة الإسلاميّة. تتبلور وحدة الأمّة ورصّ صفوفها تحت مظلّة الوفاق القلبي والإتباع العملي لقائدٍ عادلٍ فقيهٍ أمينٍ وورعٍ، وعزّته وشموخه هما أساس عزّة وافتخار الأمّة الإسلاميّة، ومن هنا دُعي المؤمنون إلى حفظ حُرمة الإمام والحاكم العادل.

يقول الإمام الرّضا عليه السلام في جوابه لمحمّد بن سنان والذي سأله عن علّة حرمة الفرار من الحرب «حرّم الله الفرار من الزّحف لما فيه من الوهن في الدين والإستحفاف بالرّسل والأئمة العادلة وترك نصرتهم على الأعداء... لما في ذلك من جرأة العدو على المسلمين»[3].

---

(١) الظاهر أنّ هذا المقطع من الجملة منقولٌ بالمعنى من قبل المؤلّف حفظه الله كما يُلاحظ بمراجعة متن الجواهر. المترجم.

(٢) النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلاميّة، ج ٤٠، ص ١٠٥.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٦٥.

ويقول الإمام الصّادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس في مجلسٍ يُسب فيه إمامٌ»[1].

من الجدير ذكره هو أنّه بالرغم من أنّ الإتّباع العملي الصرّف للقائد لازمٌ، «والتبعيّة النظريّة» لا ضرورة لها، لكن ليس معنى هذا الكلام جواز المخالفة الفكريّة العلنيّة والنشاط النظريّ الواضح والمضادّ لحكمه الحكومتي، وذلك لأنّ مثل هذه المخالفات تؤدي في كثيرٍ من الموارد إلى المخالفة العمليّة وشق صفوف المسلمين. إنّ المخالفة النظريّة لحكم الحاكم مقبولةٌ إلى الحدّ الذي لا تُوجب فيه «شقّ عصا المسلمين» وتفرقة صفوفهم[2].

ممّا تقدّم تظهر هذه النكتة جيّداً وهي أنّ الولاية المطلقة للفقيه تعني لزوم اتباع المسلمين العمليّ لأوامره الحكومتيّة، أمّا البحث والحوار في مرحلة معرفة الموضوع فلا منع شرعيّ فيه. وكذلك لا تجب الموافقة النظريّة له بعد صدور الحكم الحكومتيّ، ويمكن لأيّ شخصٍ مسلم حتّى ولو كان فقيهاً جامعاً للشرائط في عين الإرتباط بذلك الحكم الحكومتيّ أن يكون لديه نظره الخاصّ كما ويمكنه أن يبيّن نظرته المخالفة لأولياء الأمور بطريقةٍ لائقةٍ ومناسبةٍ بحيث لا توجب تفرقةً وشقاقاً إجتماعيّين. إنّ القائد المعظّم للثورة يصرّح أيضاً في

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٠٧.

(٢) توجد رواياتٌ كثيرةٌ حول حرمة «شقّ عصا المسلمين» وتخريب اتّحادهم وتعاونهم وترابطهم. ر.ك. بحار الأنوار، ج ٣٢ باب ٤و ١١ وأيضاً ج ٣٣، باب ١٦.

جواب استفتاءٍ له بمجال الإتّباع وأنّه منحصرٌ بالأحكام الحكومتيّة[1].

بالرّغم من أنّ هذا المقدار التوضيحي الذي ذُكر فيما يرتبط بموارد التبعيّة للوليّ الفقيه وافٍ بمقصود ومنظور البحث الحاضر، لكن من الضروري لأجل تكميل البحث أن يكون هناك توضيحٌ مختصرٌ أيضاً لمفردتي «المطلقة» و «الحكم الحكومتي».

للفقيه الجامع للشرائط شؤونٌ مختلفةٌ. إستنباط الحكم الشرعي وإصدار الفتوى، القضاء والحكم وفصل الخصومات ليس هما فقط وظائف وشؤون الفقيه العادل، بل يمكنه بالإضافة إليهما أن يُصدر «حكماً حكومتيّاً» في بعض الموارد.

الفارق بين الحكم الحكومتيّ والفتوى هو أنّ الفقيه في الفتوى لا يُنشىء حكماً، وإنّما يستنبط ويستخرج الحكم المُنشأ من الشارع المقدّس والمبيّن في المتون الدينيّة. أمّا الحكم الحكومتيّ فهو الحكم الذي يُصدره الفقيه الجامع للشرائط وتقتضيه التعاليم الدينيّة ومصالح الإسلام والمسلمين. إنّ الموضوع الذي يُبادر الوليّ الفقيه إلى إصدار حكم حكومتيٍّ في مورده يمكن أن يكون له حكمٌ خاصٌّ في الشريعة. وهنا يقع النزاع في أنّه هل يمكن للفقيه في أيّ موردٍ

(١) «ويجب على كلّ مكلفٍ وإن كان فقيهاً أن يُطيع الأوامر الحكومتيّة لوليّ أمر المسلمين ولا يجوز لأحدٍ أن يخالف من يتصدّى لأمور الولاية بدعوى كونه أجدر، هذا إذا كان المتصدّي لأمر الولاية فعلاً قد أخذ بأزمّتها من الطريق القانونيّ المعهود لذلك» ر.ك: الخامنئي، السيّد علي، أجوبة الإستفتاءات، بحث الإجتهاد والتقليد، السؤال ٦٨.

كان أن يُقدم على إصدار حكم حكومتيٍّ؟ هل يمكنه إصدار حكمٍ على خلاف الحكم الشرعيّ الأوليّ؟

يرى أنصار الولاية المقيّدة للفقيه أنّه يمكنه إصدار حكم حكومتيٍّ فقط في الموارد التي لا يكون فيها هذا الحكم متصادماً ومتواجهاً مع إلزام شرعيٍّ (وجوب ـ حرمة)، والحاكم الشرعيّ لا يمكنه أن يطرح أرَضاً وجوباً أو حرمةً ثابتةً على موضوعٍ ما أو أن يحمل على هذا الموضوع حكماً آخر.

أمّا أنصار الولاية المطلقة للفقيه فهم يفكّرون بطريقة أخرى، إنّهم يبنون على أنّ دائرة سلطة الفقيه على إصدار الحكم الحكومتيّ مطلقةٌ، ولا تُحدّ أو تُقيد بوجود حكم إلزاميّ. إذا كان هناك أساسٌ لمصلحةٍ أعلى في البين فإنّ الفقيه يُمكّنه على رغم وجود الحكم الإلزاميّ أن يصدر حكماً حكومتياً، وذلك الحكم الشرعي الإلزاميّ يقع تحت إشعاع الحكم الحكومتيّ ما دامت المصلحة الأعلى موجودةٌ[1].

(١) إنّ حكم تحريم التنباك من قبل المرحوم الميرزا الشيرازي الكبير في زمان ناصر الدين شاه القاجاري هو نموذجٌ واضحٌ من الحكم الحكومتيّ في موردٍ لم يكن فيه حكمٌ إلزاميٌّ شرعيٌّ. فاستعمال التنباك قبل صدور هذا الحكم الحكومتيّ كان مباحاً باللحاظ الشرعي.

أمّا تحريم الحجّ بحكم الإمام الخميني (قده) بالنسبة للحجّاج الإيرانيّين عقيب مجزرة مكّة والممانعة عن إعلان البراءة من المشركين فهو نموذجٌ من إصدار الحكم الحكومتيّ في موردٍ كان هناك فيه وجودٌ لحكم إلزاميٌّ شرعيٌّ، فالحجّ بالنسبة لأيّ شخصٍ حائزٍ على شرائط القيام به هو واجبٌ شرعيٌّ.

وبناءً على هذا، يتّضح أنّ تعبير «المطلقة» لن يكون أبداً بمعناه الإصطلاحي الشائع في المباحث السياسيّة والذي يرادف عادةً التسلّط الكامل والإستبداد بالرأي وعدم قابليّة أيّ تحديدٍ أو رقابةٍ. إنّ صرف التشابه اللفظيّ بين هذين الإصطلاحين أوجب اختلاط أبحاثٍ كثيرةٍ وحدوث أكثر من سوء فهمٍ سهويٍّ ومتعمّدٍ.

الحكومة الولائيّة ليست فقط منسجمةً مع الحضور والمشاركة الشعبيّة في مجال اتخاذ القرار وتدبير الأمور الإجتماعيّة والسياسيّة، بل إنّها تتقبّل أيضاً الرقابة وإعمال التحديد للسلطة السياسيّة. والسيرة العمليّة لعليٍّ عليه السلام كانت قائمةً على ذلك حيث كان يعطي الشعب الفسحة في السؤال والتّحقيق والإنتقاد، حتّى أنّه لم يكن يشعر بأيّ قلقٍ من سماع الإنتقادات الحادّة وغير المنطقية للخوارج وكان يدعوهم إلى الحوار مع سعة صدرٍ ومداراةٍ، وكان يتحيّز إلى مواقفه بطريقةٍ استدلاليّةٍ.

كما تقدّمت الإشارة من قبل لم تجر التوصيّة والتأكيد على طريقةٍ خاصّةٍ للرقابة والتحديد للسلطة السياسيّة في المتون الدينيّة، بل تمّ تفويض هذا الأمر للشّعب نفسه وللعاملين في إدارة المجتمع. إنّ شأن وموقعيّة مؤسّسة خبراء القيادة في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية ليس ملخّصاً في انتخاب القائد، وإنّما أُوكلت إليها أيضاً مهمّة المراقبة والإشراف على القيادة. ومن هنا فإنّ أعضاء مجلس الخبراء مكلّفون من قبل الشعب بالتقصّي والتفتيش بدقّةٍ في مواصفات القائد العلميّة والعمليّة.

تَشرع المادّة المائة والحادية عشرة من الدستور بهذا الشكل : «متى ما أصبح القائد عاجزاً عن القيام بوظائفه القانونية، أو فاقداً لواحدٍ من الشروط المذكورة في الموادّ الخامسة، والمائة وتسعة، أو عُلم أنّه كان من البداية فاقداً للبعض من هذه الشروط، فإنّه سوف يتنحّى جانباً عن منصبه».

وبناءً عليه فالجميع سواسيةٌ أمام القانون في نظام ولاية الفقيه من قائد المجتمع وحتّى أصغر الأفراد، كما أنّ سعة اختيارات القائد وثقل مسؤوليّته قد امتزجا مع «الرقابة والضبط الداخليّين» أي شرطيّة العدالة والتقوى. وبالإضافة إلى ذلك فإن «الرقابة الخارجيّة» للمؤسّسة الرسميّة المسمّاة بمجلس الخبراء والذين هم مندوبوا الشّعب هي ضمانةٌ أخرى لحفظ ومراقبة طهارة وقداسة القيادة السياسيّة للأمّة الإسلاميّة، وهذا كلّه لن يكون مانعاً بالطبع عن الرقابة غير الرسميّة للناصحين ومريدي الخير من الأمة.

وعلى أيّ تقدير فالحكومة الولائيّة والنظام السياسي الإسلامي هما نوعٌ مغايرٌ كليّاً للنظام السياسي المنظور لفكرة المجتمع المدني، وبين هذين الأصلين نقطا افتراق واضحة في الأصول والمباني والمناهج والأهداف والتصوّرات والمُثُل، ومع كلّ ذلك فإنّه يمكن العثور على بعض الهموم والتوجيهات المشتركة بينهما.

٦ ـ مرورٌ ونظرٌ

١ ـ المجتمعُ المدنيُّ ـ بمعناه المصطلح والشائع حالياً والذي هو التفسير الثامن من التفاسير المندرجة في الفصل الأول من هذا

الكتاب، والذي وقع محلاً للبحث في تفاصيل أبعاده ومبانيه في الفصل الثاني منه، وكان أيضاً مورد ترويجٍ ودعايةٍ من قبل البعض من المثقّفين المخالفين للحاكميّة الدينيّة في المناخ السياسيّ لبلدنا - ليس منسجماً بأيّ وجه مع تعاليمنا ومبانينا الدينيّة.

٢ - إنّ تعبير «المجتمع المدني - الديني» ظهار التناقض في نفسه، لأنّ المجتمع المدنيّ بمعناه المصطلح يعني العرفية الشديدة والإتكاء على العرف بالدرجة الأولى وهو من الأساس مخالفٌ لدينيّة الحكومة والمجتمع.

البعض ممّن يوافق على هذا التركيب والتلفيق، يذكّر في الواقع بواحدٍ من هذين الأمرين غير الممكنين:

أ - ضرورة إعادة النظر في الكثير من الأصول والمباني القيمية والمعرفيّة الدينيّة وأن يُعمد إلى قراءةٍ جديدةٍ للدين حتى تتوفّر الإمكانيّة لهذا التلفيق والتعبير المشترك.

ب - عدم استعمال مصطلح المجتمع المدني بمعناه الشائع بل إعتباره مرادفاً للمدنيّة والإجتماع المدني. فللمدنيّة وتشكيل الإجتماع المدني سابقةٌ طويلةٌ في تاريخ الحياة البشريّة، والرسول ﷺ شكّل أوّل مجتمعٍ مدنيٍّ إسلاميٍّ. أمّا المجتمع المدنيّ - الدينيّ فلا يتناسب أبداً مع التفسير الرائج للمجتمع المدني.

٣ ـ بالرغم من أنّه لا يوجد وجهٌ للصّلح بين الدين والمجتمع المدني المصطلح (بكلّه وتمامه) إلاّ أنّ الإنسجام بين البعض من توصياته الإيجابيّة والبنّاءة وبين المجتمع الديني أمرٌ ممكنٌ.

التفكير في تحسّن وارتقاء مستوى وكيفيّة المشاركة ورعاية الشعبيّة في الأمور السياسيّة والإجتماعيّة، محوريّة القانون ورعاية الحقوق والحريّات الفرديّة، الحساسيّة فيما يتعلّق باحتكار السلطة السياسيّة، التفكير في تحسين كيفيّة الرقابة والتحديد لأنشطة أصحاب السلطة السياسيّة، هي من التوصيات الأهداف التي ليس فقط لا منافاة بينها وبين تعاليمنا الدينيّة، بل قد وقعت أيضاً وبشكلٍ ما مورداً لتوصية وتأكيد المتون الدينيّة والسيرة العمليّة لأولياء الدين.

٤ ـ القبول ببعض التوصيات الإيجابية لفكرة المجتمع المدني لا يعني اقتباس القالب وبدون أيّة نقيصةٍ منها. بل الأنسب هو النظر إلى هذه التجارب والنتائج التي توصّلت إليها البشريّة من منظارٍ نقديٍّ، والإهتمام بتلفيقها وتركيبها مع التعاليم والثقافة الإسلاميّين. لابدّ للمفكّرين والعلماء والمثقّفين المسلمين وفي تواجههم مع ظاهرة الحداثة في مقولاتها الإجتماعيّة والسياسيّة لابدّ لهم أثناء مواجهتهم الواعيّة هذه أن يحافظوا على جهاتها الإيجابيّة ولا يطرحوا بالمقابل أصولهم وقيمهم الدينيّة ـ التقليديّة.

إنّ حداثة ظهور البعض من توصيات الحداثة والمجتمع المدني، لا ينبغي أن يكون موجباً للإحساس بالغربة ومباينة الدين

لهذه الأمور العقلانيّة البشريّة، فالإسلام بعدم عرضه لقالبٍ وطريقةٍ خاصيّن في بعض المجالات قد هيّء مجال الإستفادة عمليّاً من التجارب البشريّة والتأمّلات العقلانيّة. ولابدّ إلى جانب إعادة قراءة المتون الدينيّة والرجوع إلى سنّة وسيرة القادة الدينيّين والتجربة العمليّة للحكومة الدينيّة في صدر الإسلام من تحصيل لبّ المدنيّة الإسلاميّة، وإعادة خلق وبعث العناصر الأساسيّة لهذه المدنيّة التي لها جذور في مدينة الرسول ﷺ والحكومة القصيرة الأمد لعليٍّ عليه السلام في قوالب وأشكال متناسبة مع هذا العصر وهذا الجيل.

إنّ الرؤية التي يحملها الكاتب للمعنى المعقول والمتصوّر لـ«المجتمع المدني - الديني» تتبلور فقط في المجتمع الذي تكون روحه الدعوة إلى إجتماع دينيٍّ واقعيٍّ، وإلى محاولة إعادة العثور على العناصر الأساسيّة للمَدنيّة الإسلاميّة. وليس محتوى هذه الدعوة وهذا النداء هو الجمود والإنحصار ببنيةٍ وقالبٍ تقليديٍّ خاصٍّ، بل إنّ روح التجدّد في النظام السياسي الإسلامي إنّما هي في التلفيق الدائم والمستمر بين عناصره الجوهريّة والأساسيّة وبين التجارب والبناءات العقلانيّة البشريّة الإيجابيّة في ميدان السياسة والإجتماع.

ولله الحمد

فهرست المصادر الفارسيّة والعربيّة

١ - جهانبكلو، رامين، مدرنيتّه دموكراسى وروشنفكران، تهران، نشر مركز: ١٣٧٤.

٢ - لابي ير، جان ويليام، قدرت سياسى، ترجمه: بزرك نادر زاد، تهران، نشر فرزان: ١٣٧٥.

٣ - بشيريه، حسين، جامعه شناسى، تهران، نشر نى: ١٣٧٤.

٤ - بشيريه، حسين، دولت عقل، تهران، مؤسّسه نشر علوم نوين: ١٣٧٤.

٥ - كرامشي، آنتونيو، دولت وجامعه مدنى، ترجمه عبّاس ميلانى، انتشارات جاجومي: ١٣٧٧.

٦ - جامعه مدنى وايران امروز (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات نقش ونكار: ١٣٧٧.

٧ - آربستر آنتوني، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، تهران: نشر مركز.

٨ - هلد، ديود، مدلهاى دموكراسى، ترجمه عبّاس مخبر، انتشارات روشنفكران: ١٣٦٩.

٩ - محمّدى، مجيد، جامعه مدنى بمنزله يك روش، تهران نشر قطرة: ١٣٧٦.

١٠ ـ ساندل، مايكل، ليبراليسم ومنتقدان آن، ترجمه احمد تدين، تهران، شركت انتشارات علمى فرهنكى: ١٣٧٤.
١١ ـ سروش، عبد الكريم، فربه تر از ايدئولوجى، تهران، مؤسّسهء فرهنكى صراط: ١٣٧٢.
١٢ ـ هانتينكتون، ساموئيل، موج سوّم دموكراسى، ترجمه احمد شهسا، تهران، نشر روزنه: ١٣٧٣.
١٣ ـ السيوطي، جلال الدين، الدرّ المنثور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
١٤ ـ رشيد رضا، محمّد، الخلافة والإمامة العظمى، تحقيق وجيه كوثراني.
١٥ ـ رمضان البوطي، محمد سعيد، فقه السيرة النبويّة، دمشق.
١٦ ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، بيروت، دار إحياء التّراث العربي.
١٧ ـ الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، قم، دار الكتب العلميّة.
١٨ ـ الهمداني، ملاّ حسينقلي، القضاء الإسلامي، تقريرات الشيخ الأنصاري.
١٩ ـ النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية.

● ● ●

فهرس المصادر الإنكليزية

1 - Theorizing citizenship edited by Ronald Beiner, State University of New York Press, 1995.

2 - Saunders, Trevor. J, Aristotle Politics, Clarendon Press Oxford, 1995.

3 - The complete works of Aristotle, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press. 1984.

4 - Hobbes, Thomas, Leviathan, J.M.Dent & sons LTD.

5 - Introduction to Political science, edited by Johnking Gamble, T.Irwin, M.Redenius, Printice hall, 1987.

6 - Locke John, of civil Government Two treatises, J.M. Dent and sons LTD.

7 - Social Contract, Essays by Locke, Hume and Rousseau, London Oxford University Press, 1997.

8 - Ferguson, Adam, Principle of Moral and Political Science, New York George Olms, 1975.

9 - Tester, Keith, Civil Society, Routledge, 1992.

10 - Inwood, Michael, A Hegel Dictionary, Black Well 1992.

11 - History of political philosophy, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, the University of Chicago Press, third edition, 1987.

21 - Avineri Shlomo, Hegel's theory of the modern state, Cambridge University Press, 1989.

31 - Plant, Raymond, Modern Political thought, Blackwell, 1992.

41 - Vincent, Andrew, Modern Political Indiologies, Blackwell, 1992.

15 - Raz, Joseph, Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern, midest studies in philosophy, 1982.

16 - Ackerman, Bruce, Social Justice in the liberal state, Yale University Press, 1980.

17 - Matthews, Richard. K, If Men were Angels, University Press of Kansas, 1995.

18 - Heywood Andrew, Political Idiologies, St Martin's Press. New York 1992.

● ● ●

فهرس المطالب


بسم الله الرحمن الرحيم